الجزء
الأول

دورة
شوقي ولامارتين

ندوة الثقافة وحوار الحضارات

الأبحاث والمناقشات



دورة شوقي ولامارتين
ندوة الثقافة وحوار الحضارات
الأبحاث والمناقشات
الجزء الأول

الناشر
مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري
الكويت 2008

دورة

«شوقي ولامارتين»

ندوة الثقافة وحوار الحضارات

الأبحاث والمناقشات

الجزء الأول

الكتّاب

د. أمين مشاقبة — د. عبدالحميد الفهري

د. باسكال بونيفاس — د. عبدالمنعم سعيد

د. جون بول دوشارنيه — د. غالب بن شيخ

د. حسن حنفي — د. كارلوس بروكيتاس

د. بي. إس. كوننغزفلد — د. محمد الشرفي

د. سامح كريم — د. ميشيل كاباسو

الكويت

2008

راجعه وأعدّه للطباعة

عبدالعزيز محمد جمعة

محمود البجالي

الصف والتنفيذ

قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

تصميم الغلاف

محمد عبدالوهاب

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

206 . 301 دورة شوقي ولامارتين: ندوة الثقافة وحوار الحضارات../ مجموعة من الباحثين. –

ط1. – الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2008

ج1 (706ص)؛ 24 سم.

ردمك: 0 – 51 – 72 – 99906 – 978

1 – الثقافة العربية. 2 – الحضارة العربية. 3 – العلاقات الثقافية

4 – حوار الحضارات أ– مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

رقم الإيداع : **Depository Number: 2008 / 142**

ردمـــــــك: **ISBN : 978 - 99906 -72 - 51 - 0**

مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)

E-mail : kw@albabtainprize.org

التصديـــــر

إنه لمن دواعي سروري أن يوزع كتاب أبحاث ومناقشات الدورة العاشرة للمؤسسة دورة «شوقي ولامارتين» ضمن إصدارات «دورة معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين».

لقد حرصنا على أن يتضمن الكتاب كل شاردة وواردة من بحوث الندوتين الأدبية والثقافية والمناقشات التي تلت كلّ جلسة من جلساتهما التي تمت بكل اللغات المعتمدة وغير المعتمدة في الدورة، وقد عكف على إعداد هذه البحوث أكاديميون متخصصون من الإخوة العرب وغير العرب، وقد هدفت المؤسسة من خلالها إلى دعم فرص اللقاء والحوار الخلاق، سعياً لردم الهوة بين الثقافات وتكريس الوسطية والاعتدال والاعتراف بالآخر من خلال تشجيع الحوار بين القيم الحضارية التي تتجسد في تعايش الثقافات، بدل الصراع المفتعل بينها. كما برز هذا الهدف أيضًا من خلال السيرة السمحة تجاه الآخر، التي مثّلها إبداع كل من شوقي ولامارتين، وهما عنوان وموضوع هذه الدورة.

جاءت ندوة الثقافة وحوار الحضارات في ثلاثة محاور رئيسة وهي: محور التعددية الثقافية في عالم متغير – محور الإصلاح والتنمية – محور المشترك الحضاري العربي والإسلامي من جهة والغربي الفرنسي من جهة ثانية. كما جاءت الندوة الأدبية في ثلاثة محاور أخرى هي: محور المشترك الثقافي، ومحور شوقي، ومحور لامارتين.

وقد أثريت هذه المحاور بالمناقشات والتعقيبات خلال ثلاثة أيام (١٠/٣١ حتى ٢٠٠٦/١١/٢) من الجلسات والحوار شهدها مقر منظمة اليونسكو بباريس، برعاية

فخامة الرئيس الفرنسي جاك شيراك حيث عقدت جلسة الافتتاح في قاعة الاحتفالات بمقر اليونسكو، بحضور نخبة من أعلام السياسة والثقافة والفكر والأدب في الشرق والغرب. كما حضرها عدد من رجالات الديانات السماوية الثلاث، الذين أجمعت كلماتهم على الدعوة لإيجاد علاقات جادة ومتصالحة بين الشعوب والحضارات ونبذ الصراعات والخلافات المفتعلة والتحاور بين الأديان.

في الختام يسرني باسم زملائي أعضاء مجلس أمناء مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري أن أقدم بالغ الشكر، لمنظمة اليونسكو ممثلة بمديرها العام وكافة معاونيه على جميل التعاون مع المؤسسة، والشكر موصول لإدارة معهد العالم العربي في باريس والعاملين فيه وللأخ الدكتور عبدالرزاق النفيسي مندوب الكويت الدائم لدى اليونسكو ومعاونيه، ولكل حضور الدورة العاشرة الذين تجشموا عناء السفر لإحياء ذكرى شاعرين عظيمين التقيا في لحظة الميلاد والوفاة ورفضا دعاوى الكراهية، وقدما للبشرية من خلال ما أبدعاه من شعر وكتابات صورة صادقة للنفس وللآخر. وشكري الخاص لكل من كان له دور في إنجاز هذا الكتاب من العاملين المخلصين في الأمانة العامة للمؤسسة.

والله ولي التوفيق...

عبدالعزيز سعود البابطين

الكويت 21 من محرم 1429هـ
الموافق 30 من يناير 2008م

****

أهداف ندوات المؤسسة بشكل عام:

- الإسهام في المساعي المبذولة لإثراء حركة الإبداع العربي في مجال الشعر ونقده.
- التنبيه إلى أهمية رواد الحركة الشعرية العربية بإلقاء الضوء على إنجازاتهم وإضافاتهم.
- خلق فرص للقاء بين المهتمين بقضايا الشعر العربي.
- إثارة اهتمام وسائل الإعلام والمبدعين الشباب بقضايا الإبداع في مجال الشعر ونقده.
- الارتقاء بمستوى الحوار بين الحضارات والثقافات الإنسانية.

إصدارات الدورة:

وقد أصدرت المؤسسة بمناسبة هذه الدورة الكتب والمطبوعات التالية:

١ - مختارات من شعر أحمد شوقي، اختارها وشرح مفرداتها وقدّم لها: أ. فاروق شوشة.

٢ - أحمد شوقي في المصادر والمراجع، من إعداد: د. محمد فتحي عبدالهادي ود. نبيلة خليفة جمعة.

٣ - شوقي في عيون معاصريه، تأليف: د. سعاد عبدالوهاب.

٤ - الإلهام وفن الشعر عند أحمد شوقي، تأليف: المستشرق أنطوان بودولاموت، ترجمة: د. محمود المقداد.

٥ - أحمد شوقي: صور ووثائق. جمع وترتيب وتعليق: عماد غزالي ود. محمد مصطفى أبوشوارب.

٦ - مختارات من شعر لامارتين. اختيار وتقديم: پول شاؤول، مراجعة د.إلياس براج.

٧ - شعر لامارتين في ترجماته العربية. جمع وتحقيق د. محمد زكريا عناني.

٨ - مختارات من كتاب «حياة محمد» تأليف ألفونس دي لامارتين ترجمة: د. محمد قوبعة. مراجعة واختيار وتقديم د. أحمد درويش.

٩ - دورة ابن زيدون (أبحاث الندوتين والمناقشات). إعداد: الأمانة العامة.

١٠ – مختارات من كتاب «رحلة إلى الشرق». تأليف: ألفونس دي لامارتين. ترجمة الجزء الأول: د. جمال شحيد والجزء الثاني: ماري طوق. مراجعة واختيار: د. علي عقلة عرسان، د. إلهام كلاّب.

١١ – ملامح رومانسية. تأليف: د. مؤنس طه حسين. ترجمة: د. محمد علي الكردي.

١٢ – رحالة وكتاب مصريون إلى فرنسا في القرن التاسع عشر. تأليف: د. أنور لوقا. ترجمة: د. كاميليا صبحي، د. أمل الصبان، تقديم د.كاميليا صبحي.

١٣ – مختارات من كتاب (رحالة وأدباء فرنسيون في مصر). تأليف: جون ماري كاريه. ترجمة: الجزء الأول د. سونيا نجا، والجزء الثاني د. رشا صالح. تقديم: د. أحمد درويش.

١٤ – مختارات مترجمة إلى الفرنسية من معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين، تراجم وقصائد لـ(١٠١) مائة شاعر وشاعر. ترجمة: د. عثمان بن طالب – مراجعة: ناصر الدين السعيدوني.

١٥ – مختارات من معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين (مترجمة إلى الإنجليزية)، تراجم وقصائد لـ(١٠١) مائة شاعر وشاعر. ترجمة: عدة مترجمين. مراجعة: د. عبدالواحد لؤلؤة.

١٦ – سير شعراء معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين (باللغة الإنجليزية) إعداد هيئة المعجم، ترجمة: حسين مصطفى.

١٧ – الفائزون.. كتيب به سير ذاتية للفائزين ونماذج من إنتاجهم.

١٨ – سنوات من العطاء الثقافي – كتاب إعلامي عن المؤسسة بالعربية، إعداد: عبدالعزيز جمعة.

١٩ – سنوات من العطاء الثقافي – كتاب إعلامي عن المؤسسة بالإنجليزية، ترجمة: د.فتحي مجدلاوية.

٢٠– سنوات من العطاء الثقافي – كتاب إعلامي عن المؤسسة بالفرنسية، ترجمة: د.المنصف الشنوفي.

✡✡✡✡✡

برنامج الدورة العاشرة

دورة «شوقي ولامارتين»

باريس/ فرنسا – أكتوبر ٢٠٠٦

الساعة ٩,٣٠ حفل الافتتاح كلمات متبادلة وتوزيع الجوائز

اليوم الأول ٢٠٠٦/١٠/٣١

أولاً: ندوة الثقافة وحوار الحضارات

الجلسة الأولى: محور التعددية الثقافية في عالم متغير

(المخاطر والتحديات في الاتجاهين العربي والغربي)

١١,٠٠ : أ.د. أمين مشاقبة

١١,١٥ : أ.د. جون بول دوشارنيه

(مستقبل المسلمين في أوروبا)

١١,٣٠ : أ.د. غالب بن شيخ

١١,٤٥ : أ.د. بي. إس. كوننغز فلد

١٢,٠٠ : مناقشات

١٣,٠٠ : ختام

الجلسة الثانية: محور الإصلاح والتنمية

(المفاهيم الشائعة حول العدل الإسلامي والديمقراطية الغربية)

١٥,٠٠ : أ.د. حسن حنفي

(الإصلاح - الواقع والمرتجى)

١٥,١٥ : أ.د. محمد الشرفي

١٥,٣٠ : أ.د. كارلوس بروكيتاس

١٥,٤٥ : مناقشات

١٦,٤٥ : ختام

اليوم الثاني ٢٠٠٦/١١/١

الجلسة الثالثة: محور المشترك الحضاري والثقافي العربي والإسلامي من جهة والغربي الفرنسي من جهة أخرى

(طه حسين - التنوير والتأثير)

٩,٣٠ : أ. سامح كريّم

(دور البحر الأبيض المتوسط في الربط الحضاري بين الشرق والغرب)

٩,٤٥ : أ.د. عبدالحميد الفهري

١٠,٠٠ : أ.د. ميشيل كاباسو

(ثقافة الانفتاح على الآخر)

١٠,١٥ : أ.د. عبدالمنعم سعيد

١٠,٣٠ : أ.د. باسكال بونيفاس

١٠,٤٥ : مناقشات

١١,٤٥ : ختام

ثانياً: الندوة الأدبية

اليوم الثاني ٢٠٠٦/١١/١

الجلسة الأولى: محور المشترك الثقافي

١٤,٣٠	:	(تكريم أندريه ميكيل)
١٤,٤٠	:	كلمة المؤسسة
١٤,٥٠	:	كلمة المحتفى به

(الاستشراق الفرنسي من دوساسي إلى أندريه ميكيل)

١٥,٠٠	:	أ.د. بطرس حلاق

(صورة الشرق والإسلام لدى الشعراء الفرنسيين)

١٥,١٥	:	أ.د. نفيسة شاش
١٥,٣٠	:	أ.د. بيير برونيل

(جنون العشق في الأدب بين الشرق والغرب)

١٥,٤٥	:	أ.د. نجمة إدريس
١٦,٠٠	:	أ.د. ليلي أنقار شندروف
١٦,١٥	:	مناقشات
١٧,٣٠	:	ختام

اليوم الثالث ٢٠٠٦/١١/٢

الجلسة الثانية: محور شوقي

قراءة معاصرة لأحمد شوقي

٩,٣٠ : أ.د. محمود الربيعي

٩,٤٥ : أ.د. فلوريال سانغوستان

(أحمد شوقي والغرب)

١٠,٠٠ : أ.د. فوزي عيسى

١٠,١٥ : أ.د. صالح جواد الطعمة

١٠,٣٠ : أ.د. محمد الحداد (جدل الشرق والغرب – قراءة مقارنة بين شوقي ولامارتين وشاتوبريان)

(شوقي والتجديد في مسيرة الشعر العربي)

١٠,٤٥ : أ.د. خليل الموسى

١١,٠٠ : أ.د. فرنسيسكا ماريا كارو (مأساة كليوباترا عند شوقي بالمقارنة مع شكسبير، دريدن، وألفييري)

١١,١٥ : مناقشات

١٢,٣٠ : ختام

الجلسة الثالثة: محور لامارتين

قراءة معاصرة للامارتين

١٥,٠٠ : أ.د. موريل لوابر

(تأثير لامارتين والرومانسية في الشعر العربي)

١٥,١٥ : أ.د. مصباح الصمد

(الشرق والإسلام في كتابات لامارتين)

١٥,٣٠ : أ.د. قدرية عوض

١٥,٤٥ : أ.د. علي كورخان

١٦,٠٠ : مناقشات

١٧,٠٠ : ختام

****

حفــل افتتــاح

دورة شوقـي ولامارتـين

حفل الافتتاح

برعاية الرئيس الفرنسي جاك شيراك ممثلاً بحضور معالي وزير الثقافة رينودونديو ڤابر افتتحت في الساعة التاسعة والنصف من صباح يوم الثلاثاء ٣١ أكتوبر ٢٠٠٦ في مقر منظمة اليونسكو في باريس الدورة العاشرة للمؤسسة، دورة «شوقي ولامارتين». وجرى حفل الافتتاح بحضور ومشاركة نخبة حاشدة من كبار الشخصيات العربية والدولية ورجال الفكر والأدب والسياسة والمثقفين والأدباء ورجال الديانات الإسلامية والمسيحية واليهودية وأعلام من الشعراء من مختلف أقطار الوطن العربي والعالم والفائزين بجوائز المؤسسة، وسط تغطية إعلامية عالمية ونقل مباشر من خلال قناة «البوادي» الفضائية.

وقدم الحفل الذي أقيم بإحدى قاعات اليونسكو عضو مجلس أمناء المؤسسة الشاعر الأستاذ فاروق شوشة الذي قدم السادة أصحاب كلمات حفل الافتتاح.

- **كلمة الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين - رئيس مجلس الأمناء**

ألقى السيد رئيس مجلس الأمناء كلمة رحب فيها بالحضور الكبير، وأشاد برعاية الرئيس الفرنسي جاك شيراك لأعمال الدورة العاشرة للمؤسسة التي تجمع بين أمير الشعراء أحمد شوقي والشاعر الفرنسي ألفونس دي لامارتين، وفي ما يلي نص الكلمة:

صاحب المعالي رينو دونديو ڤابر وزير الثقافة

ممثل راعي الحفل فخامة رئيس الجمهورية الموقر

سعادة الأستاذ كوتشيرو ماتسورا مدير عام منظمة اليونسكو

المدعوون الأفاضل

هذه لحظة من لحظات البهجة والاعتزاز لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، إذ تحظى في دورتها العاشرة برعاية كريمة من فخامة رئيس الجمهورية المبجل وتحتضن باريس أميرة العواصم دورتها العاشرة.

وتزداد بهجتنا حين نلتقي في حفل الافتتاح في مقر المنظمة المشرفة على ثقافات العالم منظمة اليونسكو – ولم تكن هذه الحظوة لتتم لولا أن البلد المضيف جعل من حرية الفكر شعاراً أساسياً له، ولولا أن مؤسستنا في عمرها القصير استطاعت بجهد استثنائي أن تؤكد حضورها الفعال على الساحة العربية وأن تتجاوز محيطها العربي – دون أن تتخلى عنه – إلى الوسط الدولي لتثبت جدارتها في التخاطب مع المؤسسات الثقافية الدولية بأمل أن تكون الثقافة رباطاً روحياً يجمع في إطاره المثقفين على اختلاف ألوانهم.

سيداتي سادتي..

لقد رغبنا أن تكون هذه الدورة مميزة في مضمونها، فلأول مرة في مسيرة المؤسسة تلتئم الدورة حول شاعرين من عالمين مختلفين: أحمد شوقي، أمير شعراء العرب، ولامارتين من أمراء الشعر الفرنسي، ولم يكن هذا الاقتران عفوياً بل كان قصداً واعياً.

فأحمد شوقي درس الترجمة في بلده، ولم يلبث أن يمّم فرنسا، ليتابع دراسته في الحقوق وليطلع على معالم الحضارة الأوروبية ، ولم يقتصر شوقي على مادة الدراسة بل عاين ، وتأمل هذا العالم المدهش المغاير.

وفي المقابل فإن لامارتين ضاق به عالمه الذي وفر له متطلبات الحياة الحديثة وشعر بالملل وحنّ إلى زيارة تلك الجبال التي تجلى فيها الرب، فقام بسياحة روحية حملته إلى لبنان وفلسطين، وسورية، ولم يكن ما كتبه عن رحلته كتاباً بل قصيدة عن الشرق تنبئ عمًّا يختزنه من مشاعر العشق تجاه تلك الأرض المقدسة.

إن هذا الشعور بالنقص وبالحاجة إلى الاستعانة بالآخر المختلف لدى كل من الشاعرين هو شعور بالكمال الأخلاقي، ونحن في هذه اللحظة المفعمة بالالتباس بحاجة إلى هذا الشعور كي نخفف من غلواء البعض ولكي نرفع من الإحساس بالدونية لدى

بعض آخر، فالبشرية على مدى تاريخها كانت كياناً واحداً تتبادل تجليات العقل الإنساني، وظلت الحضارة رغم تموضعها في منطقة معينة نتاجاً إنسانياً عاماً مغلفاً بالقسمات المحلية.

وكذلك فإن توزع البشرية بين ديانات مختلفة هو أمر طبيعي ما دام الانتماء الديني أمراً تابعاً لإرادة الإنسان، وهذا الانقسام لا يعطي الحق للبشر في أن يحاكموا من يخالفونهم في العقيدة ليجردوهم من حرية الاختيار، وقد حدد كتابنا الكريم الأساس السليم في النظر إلى هذا الانقسام بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[1] وترك الحكم في هذا الاختلاف إلى الله وحده: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[2].

وقد التقى لامارتين بفطرته النقية مع هذا الموقف القرآني بقوله: «أنا لا أصلي مثلك، ولكني أصلي معك للرب المشترك... ليس علي أن أسخر منك وإنما على الله أن يحاكمنا جميعاً»[3].

ولم تتطلب هذه النظرة الواقعية من الشاعرين التخلي عن انتماءاتهما، بقي أحمد شوقي شاعر العروبة والإسلام، واستمر لامارتين مسيحياً مخلصاً ووطنياً فرنسياً ولم يؤثر هذا الاختلاف في شفافية الرؤية لأي من الشاعرين.

ونحن في هذه القاعة ، أتينا من بلاد متباعدة، نحمل آمال شعوب وديانات متعددة، غرضنا إحياء ذكرى شاعرين عظيمين التقيا في لحظة الميلاد والوفاة، ورفضا، من موقعيهما المختلفين، دعاوى الكراهية، وقدما للبشرية من خلال ما أبدعاه من شعر وكتابات صورة صادقة للنفس وللآخر، ومن واجبنا جميعاً أن نجعل من رؤيتهما

---

(١) سورة هود (الآية ١١٨).

(٢) سورة البقرة (الآية ١١٣).

(٣) رحلة إلى الشرق (ص ١٨٩) .

الإنسانية رؤيتنا، وأن نتبنى الموقف الأخلاقي الذي يعطي الآخر الحقوق ذاتها التي يرتضيها لنفسه.

لنؤمن معاً بأن البشرية أسرة واحدة، وأن من واجب القوي أن يجعل من قوة الحق رائده، ومن واجب الدول الغنية حتى تنعم بثرواتها أن تسعى لتخليص العالم من الفقر.

وفي ختام كلمتي أوجه الشكر لهذا البلد الذي رفع منذ أكثر من مائتي عام شعار «الحرية والمساواة والإخاء» لكي يبشر بعالم أكثر نقاء، وبمستقبل أوفر رخاء وإلى رئيسه العظيم راعي هذه الدورة وإلى معالي وزير الثقافة ومدير عام اليونسكو.

ولابد أن أحيي وأشيد بكل من وقف وراء هذا المشروع الثقافي حتى بلغ غايته، أخص بالذكر والثناء السيد إيف غينا رئيس معهد العالم العربي في باريس والدكتور عبدالرزاق النفيسي مندوب الكويت الدائم في منظمة اليونسكو، والذي كان له الفضل في تعميق الصلة بين المؤسسة ومنظمة اليونسكو والسمو بها إلى مرتبة الشراكة.

وأحيي جهود أعضاء مجلس أمناء المؤسسة وأعضاء اللجنة المنظمة العليا للدورة الذين كانوا مع المشروع منذ ولادته وسددوا خطواته حتى استوى ثمراً وراق منظرًا .

والشكر الوافر للأمين العام للمؤسسة ومساعديه الذين رابطوا في غرفة العمليات طوال سنتين وبذلوا من الجهد ما فاق التوقع.

وخالص المودة والتقدير للمدعوين الذي اجتازوا القارات ليشاركونا هذا الحفل، وليؤكدوا معنا أن من حق كل إنسان أن يتمتع بالكرامة والعدالة والحرية، وأن انتقاص هذه الحقوق في أي جزء من العالم هو انتقاص للعالم بأكمله: وهذا ما أبرزته الآية الكريمة: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[1] . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

(١) سورة المائدة «الآية ٣٢» .

• بعد ذلك تحدث فخامة الدكتور سيد محمد خاتمي الرئيس الإيراني الأسبق رئيس المؤسسة الدولية لحوار الحضارات وفي ما يلي كلمته باللغة الفارسية:

برداشت از ادبيات به منزله تجلي قوه ناطقه که امتياز بي بديل آدمي از همه ديگر موجودات است به همه معناهايي که متفکران مختلف براي نطق در نظر گرفته اند آموزه اي ديرين است شايد به قدمت تاريخ مکتوب که از جمله دو گرايش نظري بنيادين را نشان مي دهد. گرايش به دانستن نقش ادبيات آن جا که «انساني» شدن جهان به معناي «معنادار» شدن حيات و هستي است و دوم، نقش اساسي و بي بديل ادبيات آنجا که «انسان» شدن آدمي در نظر است. تلاقي عاطفه و خرد در ادبيات است که اين بناي شامخ را قادر مي سازد تا با افزودن رنگ انساني به جهان انبوه پديده هاي درهم و برهم و متفرق و غريبه را منتظم و فهم پذير و قابل تحمل و آشنا و آنگاه زيبا و سپس رفته رفته دوست داشتني سازد و سر انجام به عرصه اي براي زندگي و دستيابي آدمي به کمال و فرهيختگي مبدل سازد. فرايندي که به نوبه خود تحت انتظام قواعدي قرار دارد که باز در ادبيات پرداخته و پيشکش آدميان شده است.

بدين سان از معنا دار شدن کلمه در ادبيات، فهم نويي مي توان بدست آورد. کلمه که نخست بود، چه به تعبير کتاب مقدس، خدا بود يا به تعبير قرآن، ارادۀ خداوند بود، به هر حال تا در زبان انساني بيان نشد، شناخته نشد و بيان انساني گرچه تنزل کلمه بود به مقام انساني اما شرط ضروري فهم پذيري آن نيز بود. جهاني که در چنبره معرفت آدمي گرفتار نيامده موصوف به هيچ وصفي نيست، براي آنکه بزرگ و فاخر و زيبا، حيرت انگيز و تحسين برانگيز و خواستني و از آنجا زيستگاهي مأنوس شود، نخست بايد متعلق فهم و موضوع عواطف انساني شود و آنگاه در عين تنزل يافتگي به مقام کشف شدگي نيز ارتقا يابد.

چه مي شد اگر اين ارتقاء بدون آن تنزيل رخ مي داد! آرزويي است اما از جنس آرزوي كبوتري كه دوست دارد مقاومت هوا هيچ وجود نمي داشت تا پر زدن خسته اش نمي كرد! گويي خداوند سهمي از خالقيت خود را براي انسان گذاشته است و لابد بدين سبب او را خليفه خويش دانسته است. در ادبيات اين جانشين خدا آفرينش او را مفهوم و ماندگار مي سازد.

بي سبب نيست كه جهان ادبيات داربست فهم جهان و زندگي و نيز خزانه ارزشهاي عام انساني است كه به تناسب دوره هاي تاريخي بروز هاي گوناگون يافته است. بر شمردن مردان بزرگ ادبيات در شمار مصلحان بزرگ و انبياي الهي مبالغه اي بي ظرافت نيست. توصيفي از مرحله ديگر خلقت است كه گويي بايد به دست آدمي به انجام رسد. به همين سبب نيز، ادبيات جهان تجليگاه نخبگان و فرهيختگان بوده است و پلي ميان جهان امور واقع و ارزشهاي عام و مطلق انساني با شخص كه واحد تشكيل دهنده جهان انساني است. ارزشهاي جهان شمول اخلاقي بيش از هر چيز با ادبيات در وجوه گوناگونش ولادت و انتشار يافته و ميان نسل ها منتقل شده است. تفاهم درباره جهان و با جهان نيز محصول ادبيات بوده و به تعبير رساتر رسالت ادبيات بوده است. اينكه ادبيات هر قومي را آينه روح آن قوم دانسته اند و كتاب ثبت رخدادهاي با اهميت در حيات تاريخي او ريشه در همين حقيقت دارد و جنبه ايست از بناي بلند ادبيات به مثابه وجه مفهوم پديده اي موسوم به بشر.

خالقان بزرگ آثار ادبي در هر دوره با مسئله اي انساني مواجه بوده اند كه يا محصول مرحله تطور طبيعي جامعه و يا پيامد ندانمكاري هايي بوده كه در هر حال، توازن درک يا تعادل هنجاري پيشين را بر هم زده است. آنان در پاسخ به نياز به تجديد اعتدال، دست به بازبيني و دوباره آرايي زده اند و عموماً از لابلاي آوار ارزشها و

انگاره هاي فرو ريخته، آن بخش اصيل و بنيادين را كه در بازسازي انتظام، مفيد و ضروري بوده و به كار مي آمده، بازيافت و در جامعه نو عرضه كرده اند. تجديد روابط در شبكه مفاهيم و بازسازي تناسب ميان ارزشها و هنجارها را ميتوان تعريف عملياتي اصلاح دانست كه در درجه اول ناظر به حل بحران است. از اين منظر، امروزه، ادبيات رسالتي تازه و حياتي در مسير گسترش تفاهم در جهان انساني متناسب با مخاطرات سهمگيني كه نوع بشر و صلح جهاني را تهديد مي كند، بر دوش دارد.

بشر امروز با بحران فزاينده اي روبروست كه ناشي از دو عامل است. يكي تحول دانش و تكنولوژي كه مناسبات سالم انسان با طبيعت را به مخاطره افكند، و ديگر ندانمكار هايي در اندازه هاي بزرگ و در ادامه خطاهاي سهمگين بشر قرن بيستم كه روابط طبيعي ميان انسانها را در سطوح جهاني و منطقه اي و ملي به چالش كشيده است. نيك خواهان ژرف انديش دوران ما پرچم داران دعوت به گفت و گو در همه سطوح و براي حل و فصل همه گرفتاري ها و بد فهمي ها و پندارهاي بيمار گونه فزاينده و فريبنده هستند كه نام آن را مي تون بحران تفاهم ميان انسان ها و ميان انسان و جهان ناميد. ادبيات ميدان اصلي اين كارزار دشوار است.

ادبيات براي گفت و گو بايد ريشه يابي بحران جاري تفاهم را در صدر اهتمام خود قرار دهد. هم به معناي گفت و گو و ميسر ساختن تضارب آراء در باره آن برا ي فر آوري فهم مشترک و خارج ساختن موضوع از فضاهاي بسته و محدودي كه در آن گرايشهاي خاص در غياب نگاه منتقد، خود را مرتباً تأييد و تشديد مي كنند و هم به معناي جست و جوي مستمر برون شد از هر يک از مظاهر اين بيماري خطرناک و پيشرونده. شور و شعور توأمان، حس مسئوليت انساني در قبال امروز و فرداي انسان، احترام به تكثر و به رسميت شناختن آن، كوشش صادقانه براي درک ديگري

به دو منظور؛ دیدن خود و تصویر خود در نگاه او و دیدن او و دنیاي او و حساسیت هاي او و دیروزِ تعیین کننده امروز و هر آنچه در او زیباست و خواستني و به علاوه آنچه نقد شدني و گذشتني است، در جاي دیگري نشستن و به جهان پیرامون از نگاه او نگریستن و معناي روابط موجود را در همه سطوح از دریچه برداشت او دیدن و براي اطمینان از درست دیدن؛ خالي کردن درک از عواطف منفي به ارث رسیده از دیروز، و فراتر از همه، جستجوي حقیقت، این همه نیازهاي اجتناب ناپذیر ادبیات گفت و گو است.

ادبیات گفت و گو براي شنیدن خوب و دقیق و مستمر همان قدر ارزش و تأثیر قائل است که براي گفتن خوب و خوب گفتن. شنیدني خوب است و مطلوب که حدیث نفس نباشد. کساني که به جاي شنیدن، در سکوت با خود سخن مي گویند، سخن نو را تکرار دانسته هاي پیشین مي یابند و به واقع نمي شنوند. براي شنیدن باید گوش جان را گشود و براي این کار باید به ارج و احترام سخن از آن نظر که سخن است و تجلي انسانیت انسان توجه بیشتري کرد و به کرامت آدمي که در آن همه افراد یکسان اند اندیشید. گفتن و به ویژه خوب گفتن از این جهت عادتاً مهمتر و بعضاً آسان تر از خوب شنیدن است یا چنین پنداشته مي شود، که شور حاصل از هجوم معاني و جوشش احساس سراسر وجود شخص را از فوران سخن مالامال مي کند و جا براي چیز دیگري باقي نمي گذارد. با این حال، نقش شنیدن به هیچ وجه ثانوي نیست. شنیدن گامي بس بلند در بازسازي مفاهمه و بي تردید شرط ضروري تفاهم است و شکست در این گام متضمن خطر هاي بزرگ؛ کوري نسبت به تازه ها، خطا در ارزیابي تصویر خود نزد دیگران، گرفتاري در دور بسته خود انگیختگي و خود شیفتگي و سرانجام در غلطیدن در اوهام و زنداني شدن در زباني خصوصي که چون از نقد بین الاذهاني گریزان است مهمل و حتي منشأ سوء تفاهم است.

ادبيات گفت و گو افق آيندة كوشش دسته جمعي انديشمندان، روشنفكران، مصلحان و نيک خواهان براي بازسازي روابط طبيعي ميان آدميان و ميان آنان با جهان و زندگي است كه از بستر باز تعريف شبكه ارزشهاي مشترک و جهان شمول و پايه در جهان انساني ذاتاً متكثر بر پايه خير همگاني مي گذرد و از آنجا معنا بخشي نو به جهان و زندگي را ميسر مي سازد. و ترجمان آرمانهاي والا است. به اميد دست يافتن به جهاني انساني تر. متشكرم

وفي ما يلي ترجمة الكلمة إلى اللغة العربية(*):

بسم الله الرحمن الرحيم. إن انصهار العقل والعاطفة في بوتقة الأدب، يضفي من خلال التزود بالطابع الإنساني نظمًا وترتيبًا منطقيًا على المظاهر الهجينة والغريبة، ويجعلها منطقية ومألوفة وجميلة لتكون بعد ذلك محبوبة ومقبولة، وتشكل أرضية لحياة الإنسان من أجل نيل العلم والكمال.

آنذاك يمكن الحصول على فهم جديد من تبلور معنى الكلمة في الأدب. إن الكلمة يعبِّر عنها الكتاب المقدس بأنها «الله» ويعبر عنها القرآن الكريم بأنها «إرادة الله» ولكنها على أي حال لم تُعرف حتى نطقها لسان الإنسان. وإن بيان الإنسان مع أنه كان بمنزلة نزول الكلمة للمقام الإنساني إلا أن فهمه وإدراكه كان شرطًا ضروريًا.

إن العالم الذي لم يُبتلَ بالمعرفة البشرية لا يتصف بأي صفة، ومن أجل أن يكون كبيراً، فاخراً، جميلاً، سميراً، مطلوباً وجديراً بالثناء وليكون محلاً يأنس بالعيش فيه، يجب أن يكون متعلقاً بالعواطف الإنسانية، وآنذاك في ذات الوقت الذي يهبط وينزل فيه، يسمو إلى مقام الكشف. ماذا يحصل لو أن هذا الرُّقي والسمو جاء بدون ذلك التنزيل! إنه أمل ولكن من آمال ذاك الطير الذي يود لو لم تكن مقاومة الرياح - كي لا ترهقه - بجناحيه! لعل الباري تعالى قد احتفظ بحصة للإنسان من خالقيته ولهذا

(*) ترجمها إلى العربية أ.سمير أرشدي، مدرس اللغة الفارسية في جامعة الكويت.

السبب اعتبره خليفة له. في الأدب: خلافة الله هذه هي التي تخلد الخلقة وتجعلها مفهومة.

ليس من العبث أن يكون عالم الأدب هو البناء الهيكلي لفهم العالم والحياة، وهو مخزن القيم الإنسانية المهمة التي تظهر بأشكال مختلفة خلال المراحل التاريخية.

إن اعتبار رجال الأدب العظام ضمن كبار المصلحين والأنبياء الإلهيين مبالغة لا تخلو من لطف. إنها توصيف لمرحلة أخرى من الخلقة – يبدو وكأنها – يجب أن تنفَّذ بيد البشر. ولهذا السبب فإن الأدبيات تعتبر مظهرًا للنخب العلمية، وجسرًا بين عالم الواقع والقيم العامة الإنسانية المطلقة، وبين الشخص الذي يجسد العالم الإنساني. إن الأخلاقية العالمية قد ولدت وانتشرت مع الأدب بوجوهه المتنوعة وانتقلت بين الأجيال.

إن التفاهم حول العالم، ومع العالم، هو حصيلة الأدب، وبتعبير أدق هو رسالة الأدب. إن اعتبار أدب كل قوم هو مرآة أولئك القوم، والكتاب الذي يدوّن وقائعهم المهمة في حياتهم التاريخية ينبع من هذه الحقيقة، ويشكل جانباً من بناء الأدب الشامخ، ويمثل الوجه المفهوم لظاهرة تسمى البشر.

إن مبدعي الأعمال الأدبية في كل مرحلة كانوا يواجهون مسألة إنسانية، إما أن تكون نتيجة التطور الطبيعي للمجتمع، أو ناجمة عن جهل لموازنة الإدراك. إنهم في إجابتهم على الحاجة لتجديد الاعتدال، حاولوا إعادة النظر وإعادة التصفيف، وفي الإطار العام من بين أنقاض القيم المتهالكة، استخرجوا القسم الأصيل والأساسي الضروري والمفيد لإعادة النظام، وعرضوه على المجتمع الجديد.

إن تحديث العلاقات في شبكة المفاهيم وإعادة التنسيق بين القيم، يمكن اعتباره بأنه عمليات إصلاح تؤدي إلى معالجة الأزمات بالدرجة الأولى.

ومن هذا المنطلق نرى أن رسالة الأدب اليوم هي رسالة جديدة وحياتية في مسيرة تنمية التفاهم في العالم الإنساني، ويجب أن تواكب الأخطار الجسيمة التي تهدد البشرية والسلام العالمي.

إن البشرية تواجه اليوم أزمات متلاحقة تمخضت عن سببين: الأول: التطور العلمي والتقني الذي أوقع العلاقات السليمة بين الإنسان والطبيعة في خطر. والثاني هو الجهل بتقديرات كبرى سببت تحدياً للعلاقات الطبيعة بين الناس في مستويات عالمية وإقليمية ووطنية، كما سببت استمرارًا للأخطاء الجسيمة للبشر إبان القرن العشرين.

إن العلماء الأخيار في عصرنا الراهن هم دعاة الحوار على كل المستويات، ومن أجل حل كافة المعضلات وسوء الفهم والانطباعات المريضة المتزايدة والخادعة، والتي يمكن أن نطلق عليها أزمة التفاهم بين الناس وبين الإنسان والعالم، والآداب هي الساحة الأصيلة لهذا الصراع المحتدم.

إن الآداب من أجل التفاهم والحوار يجب أن تجعل البحث عن جذور أزمة التفاهم القائمة على رأس أولوياتها. أي أن يكون التحاور وتعارض الآراء هو من أجل إنضاج الفهم المشترك، وإخراج الموضوع من فضائه المغلق والمحدود، والذي يساند ويدعم نفسه باتجاهات خاصة بعيدة عن أعين النقد، وأيضاً بمعنى البحث المتواصل عن أعراض هذا المرض الخطير والساري.

إن أدب الحوار يحتاج وبإلحاح إلى الفهم والإدراك المتلازم، والشعور بالواجب الإنساني تجاه حاضر الإنسان ومستقبله، واحترام التعددية والاعتراف بها، والمثابرة الصادقة لفهم الآخر وذلك لسببين: أن يرى الإنسان نفسه وصورته من وجهة نظر الآخر، وأن يشاهد الآخر، وعالمه وحساسيته وأمسه الذي يحدد يومه، وكل ما هو جميل ومطلوب فيه، وأن يرى كل ما يستوجب النقد، وأن يفترض الإنسان نفسه محل الآخر وينظر إلى العالم المحيط به من زاويته، وأن يرى مفهوم العلاقات القائمة على كل المستويات من خلال انطباع الآخر، ومن أجل أن يطمئن على صحة رؤيته، عليه أن يفرّغ الإدراك من المشاعر السلبية الموروثة من الأمس، وأن يبادر للبحث عن الحقيقة.

إن أدب الحوار يعير أهمية للإنصات الجيد والدقيق المتواصل بقدر اهتمامه للقول السليم وسلامة القول. إن الاستماع يكون جيداً ومطلوباً حينما لا يكون حديث النفس. إن الذين يتحاورون مع أنفسهم بصمت بدلاً من أن يستمعوا، يرون الكلام المتجدد تكرارًا لمعرفتهم السابقة، وهم في الواقع لا يسمعون.

من أجل السماع علينا أن نفتح آذان القلب وأن نعير احتراماً وأهمية للكلام باعتباره مظهر إنسانية الإنسان، وأن نفكر بكرامة الإنسان المتساوية لدى كل أبناء البشر.

إن الحديث – ولاسيما الحديث – الرصين يكتسب أهميته ويعتبر أحياناً أيسر من الاستماع الجيد، أو هكذا يتصور البعض، لأن اقتحام المعاني واستنهاض المشاعر يملأ وجود الشخص ويشحذه من فوران الكلام، ولا يترك فراغاً وحيزاً لشيء آخر.

مع كل ما مضى، فإن مكانة الاستماع لا تعتبر أمراً ثانوياً مطلقاً. إن الاستماع والإنصات خطوة رائدة في إعادة بناء التفاهم والتواصل، وتعتبر بلا أدنى شك شرطاً حاسماً للتوصل لفهم مشترك، وأن أي كبوة وعثرة في هذه الخطوة تتمخض عن مخاطر كبرى جسيمة، وهي: التعامي عن الأحداث المستجدة، والخطأ في تقييم صورة الشخص لدى الآخر، والضياع في شرنقة العجب بالذات والغوص في الأوهام، والتقوقع داخل لغة حصرية تتهرب من نقد الأفكار والأطروحات لتبقى مهملة، بل وتشكل أرضية لسوء الفهم.

إن أدب الحوار يفتح آفاقاً مستقبلية للجهود الجماعية للمفكرين والمتنورين والمصلحين، من أجل إعادة بناء العلاقات الطبيعية بين أبناء البشر، وبينهم وبين العالم والحياة، والتي تستلهم مغزاها من شبكة القيم المشتركة والكونية، وتعتبر ركيزة لعالمٍ تعدديٍّ مبنيٍّ على الخير الشامل، وآنذاك تضفي معنى جديداً للعالم والحياة، وتترجم الطموحات الفاضلة. وكلنا أمل وثقة بأن يصبح العالم أكثر إنسانية.

وتقبلوا فائق الشكر.

شارك الأمين العام لجامعة الدول العربية الأستاذ عمرو موسى في هذه الدورة بكلمة دعا فيها لتطرح مسألة الحوار بين الحضارات برمتها على مجلس الأمن، وإلى عقد المجلس بقرار من «اليونسكو» وبطلب منها في دورة عنوانها «حالة العلاقة بين الحضارات في عالم مضطرب وتأثيرها على الاستقرار العالمي وتهديدها للأمن والسلم الدوليين»، وفي ما يلي نصّ الكلمة:

اسمحوا لي أن أبدأ كلمتي بالثناء على المجهودات الكبيرة والدؤوبة التي تبذلها مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري للارتقاء بمستوى الحوار بين الحضارات والثقافات، وأن أعبر عن تقديري للدعوة التي تفضلت بها كي أشارك في مناقشات هذه الدورة.

ويقيني هو أننا نجتمع اليوم في إطار مناسبة ومبادرة أتت في وقتها، وربما في مكانها في «اليونسكو» بيت الثقافة العالمي، لنناقش مسألة تأتي على رأس قائمة الأولويات الحياتية لعالم العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، ألا وهي وضع العلاقة بين الحضارات ودور الثقافة في ديناميكياتها، كما نحتفل في إطارها بشاعرين عملاقين عبَّرا بكل إبداع وبلاغة عن مجتمعيهما، وأسهما في تقارب الثقافتين العربية والفرنسية؛ أحمد شوقي ولامارتين صاحب الكتاب الشهير «رحلة إلى الشرق» بكل ما دعا إليه من تفاعل خلاق، وصاحب القصيدة الرائعة «البحيرة» التي ترجمت إلى العربية أكثر من عشرين ترجمة، كما أنه صاحب كتاب «حياة محمد» عن نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم، بل إنه في حالة أحمد شوقي كان تزاوج الثقافتين واحدًا من ركائز ثروة فكره وحلاوة عبارته وبلاغة رسالته. إن حالتي شوقي ولامارتين تشكلان نموذجًا خلاقًا يجدر الاقتداء به في العلاقة مع الآخر القائمة على الفهم الصحيح والاختلاف المحترم.

نعم هي مناسبة لأن نناقش أمرًا يشغل بال المثقفين الحقيقيين المهتمين بالوضع العالمي وتطوراته، بإيجابياته وسلبياته، كما يجب أن يشغل بنفس الدرجة – إن لم يكن في الواقع بدرجة أكبر – الساسة والسياسيين والدبلوماسية والدبلوماسيين وصناع الرأي، وأقصد بذلك «حالة العلاقة بين الحضارات» في عالم متغير متداخل مضطرب.. أقول العلاقة بين الحضارات، ولا أقول صراعها ولاحوارها.. فالصراع لاشك قائم كما أن الحوار – كما ترون – دائم.

إنها حالة شاملة، تلك المتعلقة بالعلاقة بين الحضارات أو بين بعضها، حالة متعددة الجوانب حادة الزوايا، لها جوانبها التاريخية والجغرافية والقانونية والثقافية والسياسية والأمنية والنفسية.. وقد أدت إلى حالة عالمية من الالتباس غير مسبوقة، أنتجت حروبًا وأعمال عنف وجرائم إرهاب كما كشفت عن جهل وكراهية متأصلة من شأنها أن تزيد الأمور اشتعالاً ما لم نعالجها بنجاعة، منطلقين من أن «حالة العلاقة بين الحضارات» أصبحت تشكل تهديدًا أساسيّاً للسلم والأمن الدوليين.

نعم إن الوضع مهدد للاستقرار العالمي ، وفي هذا يهمني أن أضع أمام هذا الجمع الكريم الملاحظات الآتية:

أولاً: إن العلاقة المضطربة بين الحضارات تبلورت في المرحلة الحالية في علاقة مضطربة بين الغرب وما يمثله ويستند إليه وبين الإسلام وما يمثله ويهتم به، حيث إن ما نراه هو صراع قائم فقط بين الغرب والإسلام وليس مع أو بين أي حضارات أخرى، وفي هذا أعتقد أننا يجب أن نسمي الأشياء بمسمياتها، وأن نحلل الوضع تحليلاً موضوعيّاً يمكننا من الحديث بصراحة، ومنه أن نقترح الخطوات العملية التي تمكننا من علاج الوضع الشائك الذي نواجهه.

ثانيًا: إن تلك العلاقة المضطربة والتي كان من الممكن الإحاطة بها لو خلصت النوايا، وهي ليست بالضرورة خالصة، وقعت في يد المتطرفين من الجانبين، أي في يد

المحـافظين شـديدي الغلو والتطرف على الجـانب الـغربي والمتطرفين شـديدي الغلو في فكرهم ورد فعلهم على الجانب المقابل.

ثالثًا: إن دخول العالم في عصر العولمة أي التواصل والتكامل بل والتماهي.. يدون في ذاته صفحة جديدة في كتاب التاريخ ويحمل تحديات كبيرة.

لسنا في نهاية التاريخ أبدًا وبصراحة إذا كانت هذه نهاية التاريخ فإنها تكون نهاية مأساوية حقّاً، إن كتاب التاريخ لا يزال مفتوحًا، وسوف يتوقف عدد مهم من صفحاته القادمة على ما نفعله نحن في علاج هذه الأزمة التي ثارت بين الغرب والإسلام وتداعياتها.

رابعًا: إن الأمر يتطلب تعاملاً صريحًا مع آفات العصر الحالي، وسقطات السياسة الدولية الجارية، المتمثلة أساسًا في سياسات ازدواجية المعايير، والتكبر على القانون، وليِّ الحقائق وتصوير الأوضاع بما لا يتفق مع الحقيقة أو كل الحقيقة، ثم الاستناد إلى أنصاف الحقائق وتشويهها واختزال وتبسيط قضايا معقدة مما يؤدي إلى خلق واقع جديد هو في حقيقته متهرئ وسلبي، ومؤدٍّ إلى مزيد من العنف والدموية.. هذا جزء مهم من نظرة نقدية إلى حضارة يدعي البعض أنها حضارة نهاية التاريخ وكل مبتغاه.

إن خلاصة ما أعتقد فيه واقترحه هو أن الأمور المتعلقة بالعلاقة بين الحضارات، وبصفة محورية العلاقة بين الغرب والإسلام، قد تداخلت عناصرها إلى درجة خطيرة، ولم تصبح مجرد مشكلة ثقافية أو حضارية – كما يقولون – وإنما أضحت مشكلة سياسية وأمنية أيضًا، وهي كما سبق وعرضت ، تشكل تهديدًا حقيقيّاً للسلم والأمن الدوليين.

وفي هذا، ونحن في عاصمة اليونسكو، وفي حضور مديرها العام الدكتور ماتسورا، اقترح أن تطرح المسألة برمتها على مجلس الأمن، وأن يتم انعقاد المجلس

بقرار من اليونسكو وبطلب منه، والذي يجب أن يكون المتحدث باسمه هو المتحدث الأول أمام انعقاد خاص لمجلس الأمن بعنوان «حالة العلاقة بين الحضارات في عالم مضطرب وتأثيرها على الاستقرار العالمي وتهديدها للأمن والسلم الدوليين».

أتمنى لهذه المبادرة الفعالة وهذا الحوار البناء الذي سيجري هنا في مقر اليونسكو كل التوفيق، كما أرجو أن يؤخذ موضوع مشاركة مجلس الأمن في بحث هذه المسألة وبمبادرة من اليونسكو بالجدية والاهتمام الواجبين.

● **رسالة الديوان الأميري الكويتي**

وبعد ذلك قام عريف الحفل الشاعر الأستاذ فاروق شوشة بتقديم الشيخ الدكتور إبراهيم الدعيج الصباح - محافظ الأحمدي بالكويت - حيث قرأ رسالة الديوان الأميري الكويتي التي تتضمن تهنئة حضرة صاحب السمو الأمير الشيخ صباح الأحمد الجابر الصباح بمناسبة افتتاح الدورة العاشرة للمؤسسة دورة (شوقي ولامارتين)، وفي ما يلي نص الرسالة:

الأخ الفاضل/ عبدالعزيز سعود البابطين

رئيس مجلس الأمناء لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري وإخوانه الكرام

تحية طيبة وبعد...

يسرني أن أنقل إليكم تحيات سيدي حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ صباح الأحمد الجابر الصباح حفظه الله ورعاه وتهنئته بمناسبة افتتاح الدورة العاشرة لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري بعنوان: «شوقي ولامارتين» يوم الثلاثاء ٣١ أكتوبر ٢٠٠٦، والتي من المقرر نقلها مباشرة من العاصمة الفرنسية باريس عبر القناة الفضائية المميزة «البوادي».

مشيداً سموه رعاه الله بالجهود المبذولة في الإعداد والتنظيم لهذه الدورة، وما حظيت به من اهتمام ومشاركة من قبل العديد من الشخصيات السياسية العالية

المستوى والعديد من المهتمين في مجال الثقافة والشعر، راجيًا سموه رعاه الله أن تحظى هذه الدورة بالنجاح المأمول، وأن يديم عليكم جميعًا موفور الصحة والعافية ودوام التوفيق.. **وتقبلوا خالص التقدير**

ناصر صباح الأحمد الصباح - وزير شؤون الديوان الأميري

- **كما ألقى معالي الشيخ الدكتور إبراهيم الدعيج الصباح كلمة وهذا نصّها:**

أصحاب السعادة

أيها الحفل الكريم

يطيب لي أن أرحب بالحضور الكرام متقدمًا بالتهنئة القلبية من الباحثين المفكرين الذين فازوا بجوائز مؤسسة البابطين التي نعتبرها من أعمدة الثقافة في الكويت، متوجهاً من الأخ عبدالعزيز البابطين بالشكر لما قام ويقوم به، خاصًا بالتنويه هذا الجسر الثقافي الرائع الذي يبنيه بين الشرق والغرب.

وما أحوجنا في هذه الأيام الحرجة للاستزادة من هذه اللقاءات التي شاءها الأخ عبدالعزيز لقاءاتٍ تمزج بين الشعر والحضارة أي في صلب الوجود. وكما قال المفكر الفرنسي المعروف جان كوكتو: «الشعر ليس فن القول بل فن الوجود».

يقول الناقد الإنجليزي المعروف راسكن: «الشعر روح الأدب والأدب هو ما يرفع النفس ويفتق العقل ويلطف الذوق».

وبدوره يقول شوقي:

والشعرُ إن لم يكن ذكرى وعاطفةً
أو حكمةً فهو تقطيعٌ وأوزانُ

وما الذي ينقص الإنسان عندما يمزج بين العاطفة والحكمة، أليستا قيمتين أساسيتين في الإسلام والمسيحية، أليست المحبة والرأفة والتسامح والحكمة أسس الديانات الإبراهيمية وما أنتجت من حضارة حيث الحكمة ضالة المؤمن.

لُقّب شوقي بأمير الشعراء وهو في الشعر أمير ولكن الشاعر الشاعر لا يعرف عليه أميرًا إلا سيد وادي عبقر.

وتحضرني بهذه المناسبة نبذتان في منتهى الروعة ودقة الدلالة في تكريم الشعر.

يقول الشاعر الفرنسي ألفرد دو موسيه ALFRED DE MUSSET في قصيدة خالدة «LE PELICAN طائر البطريق» بأن هذا الطائر إن لم يوفق في حمل السمك لصغاره يغرز منقاره في صدره ليقتات صغاره من لحمه.

وينتهي موسيه للقول:

«أيها الشاعر هذا ما يفعله كبار الشعراء».

والنبذة الثانية عندما قيل في المتنبي بأنه عاش في ديوان سيف الدولة أحد عشر عامًا بينما خُلّد سيف الدولة في ديوان المتنبي، ولامارتين الشاعر الدبلوماسي والنائب في البرلمان لا يذكر إلا كأمير في شعره، وما يجمع بينه وبين شوقي نبوغ أصيل وموهبة متجلية وعبقرية فذة كما يجمعهما حب باريس والشرق، باريس حيث بئر الثقافة بقعر لا يدرك، والشرق بسحره وصفاء روحانيته.

في الشرق، في لبنان عاش لامارتين ردحًا من الزمن، وفي رأس بيروت مدفن ابنته جوليا، ووادي حمانا وبحمدون ورأس المتن يعرفه اللبنانيون بوادي لامارتين حيث الضباب يلفّ الوادي فيحس الناظر كما أحس لامارتين بأنه جالس بين النجوم.

وقالت العرب: «أعذب الشعر أكذبه» ونقول أحسن الحوار أصدقه، ولكم كان شوقي موفقًا في المزج بين العذوبة والصدق:

خُلِقَ الرفقُ يومَ مولد عيسى
والمروءاتُ والهدى والحياء

معتمدين هذا التعبير الصادق قولاً ومعنى نقطة انطلاق. نتفق مع الإمام محمد عبده في اللجوء إلى التفسير المساعد على نفي الشبهات، يقول الإمام «فإن سلمنا أن المسيح قال إنه ابن الله ، قلنا هل فسر هذا القول بأنه إله يعبد».

يقول عليه الصلاة والسلام: **(من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن عيسى عبدالله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل)**.

فعلى كل منا كمحاور مخلص صادق عادل غير انتقائي في حواره أن يدرك بأن كثيرًا من التفسير يقع في خانة الاستفسار، وكثير مما اعتبر استنباطًا ليس أكثر من استنتاج واستنساب، وحيث توجد الانتقائية، المعتمدة مع الأسف في الحوارات حتى الآن، يوجد البتر الخطر المؤدي لتغييب الحقيقة بتغطيتها أو تجزئتها.

الحوار الذي نرجوه هو الهادف لمرضاة الله حيث الأقرب إليه أنفعهم لخلقه بصرف النظر عن وسيلة تعبده له، وكلنا نعبد الله الذي خاطب نبيه المصطفى: «نزّل عليك الكتابَ بالحق مصدقًا لما بين يديه وأنزل التوراةَ والإنجيلَ من قبلُ وأنزل الفرقان».

أختتم بتوجيه أجمل وأنبل وأكمل تحية للحضور الكرام والإنسانية، تحية شاءها سبحانه وتعالى روحية رسالته لخلقه، تحية الإسلام التي أصبحت في صلب نسيج حياة المسلم اليومية .. إنها تحية السلام.

فالسلام عليكم.. ليست مصطلحًا بل فرضًا أسيء فهمه من قبل المسلمين والآخرين فضاع السلام ولن نجده إلا بإخلاصنا في البحث عنه بجدية.

فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

● ثم تلا وزير التربية والتعليم العالي الكويتي الأستاذ الدكتور عادل الطبطبائي كلمة سمو الشيخ ناصر محمد الأحمد الجابر الصباح، رئيس مجلس الوزراء

الكويتي، حيث أكدَّ سموه فيها أن الكويتيين يؤمنون بأن الاختلاف في الرأي حقّ من حقوق الإنسان بل حقّ مقدس، وأن التعددية هي سمة العصر، وأن الاختلاف النابع من قناعة حرة هو السبيل الوحيد لتحقيق ائتلاف بناء.. وفي ما يلي نصّ الكلمة:

ممثل فخامة رئيس جمهورية فرنسا معالي وزير الثقافة رينو دونديو ڤابر

سعادة مدير منظمة اليونسكو : كوتشيرو ماتسورا

أيها الحفل الكريم

باسم بلدي الكويت أميراً وحكومةً وشعباً يسعدني أن أحيي هذا اللقاء الذي يضم نخبة من المفكرين الذين تختلج صدورهم بهموم وآمال العالم، والذين قدموا من مختلف أرجاء المعمورة تشدهم الرغبة في إحلال المودة محل الكراهية، والسلام بدلاً من العنف، والإخاء مكان العداء، ولابد أن أشيد أولاً بالدولة المضيفة وبرئيسها الموقر على الرعاية السامية التي أضفتها على هذه الدورة، هذه الرعاية التي تنسجم مع التقاليد الراسخة التي أرساها مفكرو فرنسا العظام، الذين جعلوا من حرية الفكر حقاً مقدساً لا يجوز المساس به، ونادوا بالحقوق التي تجعل من الإنسان سيداً على هذه البسيطة كما أراد له خالقه أن يكون «ولقد كرمنا بني آدم».

ونحن في الوطن العربي نقدر تقديراً عالياً السياسة الحكيمة التي ينتهجها فخامة الرئيس جاك شيراك والحكومة الفرنسية، ووقوفها مع القضايا العادلة للشعوب العربية، ونلتزم معها في وجوب احترام سيادة كل دولة، وعدم استخدام القوة في حل المنازعات الدولية، واللجوء إلى الحوار كوسيلة مثلى للتفاهم، واحترام قرارات الشرعية الدولية، والتعاون بين دول الشمال والجنوب لردم الفجوة الحضارية بينهما.

ونحن في الكويت نبارك هذه الندوة ندوة «الثقافة وحوار الحضارات» التي تنعقد في باريس بلد النور والحرية لتكتسب أعلى درجة من الحضور والفاعلية، فنحن أحوج ما نكون في هذه الأوقات العصيبة التي يحاول بها البعض بدوافع شيطانية أن يستفز الطرف الآخر بإهانة مقدساته تحت مزاعم حرية الرأي، أو بالترويج لنظرية صراع

الحضارات، وكأنها الحقيقة الوحيدة التي تحكم مسار البشرية، أو باللجوء في حل المنازعات إلى السلاح بدلاً من الحوار ، وهذا يفرض على العقلاء من مختلف المشارب أن يتحملوا المسؤولية إنقاذاً لسمعة البشرية أن تتدنى ليصبح قانون الغاب هو الذي يحكمها، ولإيقاف هذا السعار الذي يحاول به المهووسون على الطرفين أن يشعلوا الحرائق في كل مكان ليجعلوا من الحياة الإنسانية جحيماً، ويحلوا إرادتهم محل الإرادة الإلهية.

إننا نؤمن في الكويت أن الاختلاف في الرأي حق من حقوق الإنسان بل حق مقدس وأن التعددية هي سمة العصر، وأن الاختلاف النابع من قناعة حرة هو السبيل الوحيد لتحقيق ائتلاف بناء، وهذا الحشد الذي يمثل كل ألوان الطيف الديني والقومي والفكري والذي يؤمن بأن الحوار هو أقصر الطرق إلى الحقيقة، وأيسر السبل للتعارف والتكاتف، جدير بالمهمة التي نذر نفسه لها، وكلي أمل أن تكون هذه الندوة وأمثالها وسيلة لانقشاع الغيوم من أفق العالم وعودة الصفاء والمودة بين عموم الطيف الإنساني.

واسمحوا لي أن أشير إلى جهود مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، وراعيها الذي اختزن في فؤاده آمال أمة بكاملها، وتحمل منفرداً من الأعباء المادية الكثير الكثير.

إنني أحيي هذه المؤسسة التي تمثل بحق الوجه الوضيء للثقافة العربية ، فهي لم تقتصر على الشعر كمادة ثقافية بحتة بل أرادت أن تنظر للشعر من خلال ارتباطه بالعصر وقضاياه فانفتحت على ثقافات العالم الواسع. وتحملت مسؤوليتها الأخلاقية وهي تشاهد تأجج العنف، فأنشأت مركزاً خاصاً بحوار الحضارات، ودعت إلى هذه الندوة التي تشرف بحضوركم أصحاب الرأي المتنور لتكونوا سداً في وجه عاصفة الكراهية والدمار.

وإذ نتطلع جميعاً إلى مستقبلٍ خالٍ من الخوف والجوع، إلى مستقبل ترتفع فيه رايات الحق والعدل، وتصبح القوة الوحيدة فيه هي قوة القانون، والسلطة النافذة هي سلطة الكلمة الطيبة، فإنني أهيب بهذا الجمع الكريم الذي يمثل شعوب العالم ودياناته أن يجعل من لقائه هذا فاتحة لجهد دؤوب ومثمر لكي ينعم أبناؤنا بالحياة الهانئة في ظل الأمن والسلم والحرية، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

● من كلمة سعادة البروفسور كوتشيرو ماتسورا - مدير عام منظمة اليونسكو

في كلمته أشاد المدير العام لمنظمة اليونسكو بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري وما تقوم به للنهوض بالشعر وقال «إنها المرة الثانية التي تجري فيها مثل هذه المناسبة في أوروبا من قبل هذه المؤسسة، وهي مناسبة للتفكير الحواري المشترك بين الحضارات».

وفي إشارة إلى ما قاله الأمين العام للجامعة العربية عمرو موسى بشأن مبادرة اليونسكو إلى مجلس الأمن قال ماتسورا: «لقد اعتمدت هذه المنظمة الكثير من المبادرات في السابق، ونحن لا ندخر جهدًا لدعم الإبداع الخلاق، ومنذ القديم بنيت الجسور على البحر المتوسط للقاء بين الشرق والغرب، واليونسكو تسعى إلى تعزيز هذه الجسور».

● كلمة قداسة البابا بينيدكت السادس عشر

ألقى المونسينيور فرانسيسكو فولو المراقب الدائم للكرسي الرسولي لدى اليونسكو كلمة بابا الفاتيكان بيندكت السادس عشر أكد فيها أهمية الدورة في تعزيز الحوار بين الحضارات، مشيرًا إلى أن العالم حاليًا يصطدم بمخاطر الجهل، وعلى الجميع أن يجعل من ثقافة التسامح والمحبة الأصل وأن ترسى دعائم الحوار والتفاهم وليس الاختلاف والفرقة.

● كلمة الرعاية ألقاها ممثل فخامة الرئيس جاك شيراك معالي وزير الثقافة رينو دونديو ڤابر

ألقى ممثل راعي الدورة وزير الثقافة الفرنسي رينو دونديو ڤابر كلمة أشاد فيها بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، وبالعلاقات المميزة بين الكويت وفرنسا، كما أشاد بالشاعر الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين رئيس مجلس أمناء المؤسسة وراعيها.

● بيان التحكيم

بعد إلقاء الكلمات السابقة، تلا الأمين العام لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري الأستاذ عبدالعزيز السريع، بيان التحكيم، وبعد ذلك تم توزيع الجوائز على الفائزين، وفي ما يلي نص البيان:

في يوم ٢٠٠٦/٦/٢٩م، عقد مجلس أمناء مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، اجتماعه التاسع والعشرين في الكويت، وبحث ضمن جدول أعماله عدة بنود، يتصدرها بند اعتماد نتائج التحكيم لفروع الجائزة الثلاثة وهي: الإبداع في مجال نقد الشعر، وأفضل ديوان، وأفضل قصيدة. وقد اعتمد المجلس بالإجماع، نتائج التحكيم، وقرر منح جوائز الدورة العاشرة للمؤسسة دورة «شوقي ولامارتين» على النحو الآتي:

١ - **جائزة الإبداع في مجال نقد الشعر**: مناصفة بين الناقدين الأردنيين الأستاذ الدكتور بسام موسى قطوس والأستاذ الدكتور محمد إبراهيم حوّر، وقيمتها أربعون ألف دولار.

٢ - **جائزة أفضل ديوان**: للشاعر الأستاذ الدكتور رضا رجب (سورية)، وقيمتها عشرون ألف دولار.

٣ - **جائزة أفضل قصيدة**: للشاعر جميل عبدالرحمن (مصر) وقيمتها عشرة آلاف دولار.

٤ – أما **الجائزة التكريمية للإبداع في مجال الشعر**، فهي تُمنح لواحد من الشعراء العرب، الذين أسهموا بإبداعهم في إثراء حركة الشعر العربي، ولا تخضع للتحكيم بل لآلية خاصة يضعها ويُشرف على تنفيذها رئيس مجلس الأمناء، وقيمتها خمسون ألف دولار، والفائز في هذه الدورة هي: الشاعرة الدكتورة سعاد الصباح من الكويت. وقد قام الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين رئيس الأمناء وبحضور كبار المدعوين، بتسليم الجوائز للفائزين الخمسة.

كلمة الفائزين

وكان مسك الختام كلمة الفائزين ألقتها الشاعرة الدكتورة سعاد الصباح وفي ما يلي نص الكلمة:

فخامة رئيس فرنسا..

أصحاب السعادة الوزراء والسفراء والقناصل

يا أصدقاءَ الفكر والضمير

في باريس المضيئة بالثقافة والحضارة والإبداع، نجتمع اليوم. وقدر الثقافة أن تكون جسرًا لا سدّاً، أن تبني ما تهدمه السياسة والمصالح، السياسة شوهت وجه الإنسانية، والإبداع جمّلها بأحلى القصائد واللوحات والمسرحيات والسيمفونيات.

إن الثقافة هي آية العقل وخلاصة الحكمة، والسياسة هي خلاصة الميكيافلية والتشويه. الثقافة أيها الأصدقاء هي السؤال، والإنسان الذي لا يسأل يأخذ شكل الحجر. والمثقفون هم الطليعة المقاتلة التي تشق الطريق أمام الملايين، من الذين لا يعرفون كيف يعبرون عن أنفسهم، أو يخافون التعبير لأن سيف القمع مرفوع فوق رؤوسهم، المثقف هو الناطق الرسمي باسم الناس، يعبّر عن أحزانهم وأفراحهم ومعاناتهم اليومية.

إن الوظيفة الأساسية للكلمة، هي المواجهة والتصدي وتأسيس عالم جديد. فالثقافة أسلوب متحضر للدفاع عن وجود الإنسان وعن هويته، وعن كرامته وحريته،

لذلك لا تنفصل الثقافة عن الموقف الأخلاقي وعن إطار المثل العليا. المثقف هو حارس القيم وحارس الضمير..

إنني أدعو أهل السياسة إلى مائدة الفكر والعقل والضمير، حتى نبني لأبنائنا وأحفادنا عالمًا ملونًا بالسلام، متدثرًا بالطمأنينة، مغردًا بالحب لباريس التي أحب والتي علمتني الكثير الكثير، والتي عنها لا أغيب، شكرًا. وللصديق الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين، ومؤسسته الجادة الفاعلة في تعميق حوار العقول والكلمات، شكرًا من القلب على الاختيار وشكرًا على الجائزة المالية التي أقدمها لجمعية المعاقين الكويتية، تقديرًا ودعمًا لدورها في زراعة الأمل بحياة أفضل وأجمل.

ولكم أيها الأحباء، باسمي وباسم جميع الفائزين المبدعين كل الشكر والامتنان. وسلام عليكم يا أصدقاء الفكر... ورحمة الله وبركاته..

✡✡✡✡

الجلسة الأولى

محور التعددية الثقافية في عالم متغير

- المخاطر والتحديات في الاتجاهين العربي والغربي
  - د. أمين مشاقبة
  - د. جون بول دوشارنيه
- مستقبل المسلمين في أوروبا
  - د. غالب بن شيخ
  - د. بي. إس. كوننغزفيلد

رئيس الجلسة: سيّد محمد خاتمي

مدير الجلسة: أ.د. أحمد درويش

بسم الله، وأسعد الله صباحكم جميعًا وظهيرتكم، في هذا اللقاء الثقافي الحواري، الذي نفتتح فيه فعاليات هذه الدورة، وإذا كان العنوان الرئيس لملتقانا في هذه الجلسة يدور حول التعددية الثقافية في عالم متغير، فإن ذلك قد يقودنا إلى التوقف قليلاً في ما يناط بالثقافة والحوار العلمي الجديد، ربما يؤدي إلى إخراج هذا العالم الذي يسير بعناد نحو الدمار، إننا نذكّر ونؤكد لأولئك الذين يتجاهلون الاختلاف في الثقافات والعقائد ووجهات النظر أن طبيعة الكون قائمة على الليل والنهار، الملوحة والعذوبة، وأن أولئك الذين يريدون أن يفرضوا علينا حالة واحدة، أو لونًا واحدًا، أو عقيدة واحدة ، أو اتجاهًا ثقافياً واحدًا، إنما يسعون إلى لونٍ من الفناء، تصوروا لو أن الليل أصبح سرمدًا، أو أن النهار أصبح دائمًا، أو أن الدنيا كستها البرودة كلَّ الوقت، أو غطتها الحرارة طوال الزمن، كما تختلف الجهات، تستمر الحياة بمختلف الثقافات والعقائد، ولكنها تختلف وهي تتحاور، تختلف وهي تتنافس، ذلك التنافس الذي عبَّر عنه القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿**ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهُم ببعضٍ لهدِّمتْ صَوامعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذكَرُ فيها اسمُ الله كثيرًا**﴾ سورة الحج – الآية ٤٠، من خلال هذا، ينبغي في عالم الثقافة أن يدرك أن الكراهية قبل أن تنتج على أفواه البنادق تولد الحروب، وأن العداوات قبل أن تأخذ شكل الحروب تأخذ شكل الجهات الحاكمة، ولسوف يدور النقاش واسعًا حول هذه القضايا من خلال هذه النخبة الممتازة من المحاضرين الذين يشاركوننا اليوم وفي مقدمتهم رئيس جلستنا ذلك العالم الدارس الذي نعتز جميعًا بأنه استطاع أن يجمع بثقة بين دور الحكيم ودور الحاكم، وأنه استطاع أن يقود سياسته تذكيرًا بذلك لكي يقدم نموذجًا يشرفنا جميعًا باتجاه ينفتح على حوارات الآخرين. نفتتح هذه الجلسة مع فخامة الأستاذ سيد محمد خاتمي .

رئيس الجلسة : د. سيد محمد خاتمي

افتتح الرئيس الإيراني السابق د.سيد محمد خاتمي الجلسة الأولى من جلسات ندوة «الثقافة وحوار الحضارات» باسم الله، ورحب بالمشاركين والباحثين والحضور، وقال إن العالم اليوم يعاني من التطرف والمغالاة في الجانبين. وأضاف «هناك من يحتال ويقتل ويدمر باسم إرساء الديمقراطية ومنح الحرية، وهناك من يعمل من الأبرياء قنابل ومتفجرات لتحقيق مآربه باسم «الدين».

مدير الجلسة: أ.د. أحمد درويش

الشكر ثانية لفخامة سيد محمد خاتمي على هذه الافتتاحية لهذا اللقاء الفكري، ويبقى لدينا الآن وقت محدد رسميّاً، نتحرك في حدود الساعة، أو ما يزيد قليلاً عنها، ولدينا بعض الوقت للمحاضرين، وبعض الوقت للتعقيب والمناقشات، معنى ذلك أنني أدعو زملائي المحاضرين لأن يتحركوا في حدود زمن محدد ما بين اثنتي عشرة دقيقة وربع ساعة على الأكثر لكل واحد منهم، وأنا واثق أنهم يستطيعون تقديم خلاصة أبحاثهم في هذا الوقت، وسوف نبدأ بشخصية تخصصت بالعلوم السياسية، وتولت أدوارًا بارزة، ولها كتابات عديدة في مجال السياسة وتطبيقاتها، الأستاذ الدكتور أمين مشاقبة، يتفضل مشكورًا.

أ.د. أمين مشاقبة

أبدأ بتوجيه تحية عطرة لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للابداع الشعري، وكذلك القائمين عليها، والمؤسسات المشاركة فيها، وأخص بالذكر طيّب الذكر الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين لجهوده المميزة في تجميع الباحثين العرب، وفتح أبواب الحوار والتحاور، للوصول لبحث عميق ومتميز لإرادات الشعوب في اتجاه السلام.

****

المخاطـــر والتحديــــات
في الاتجاهين العربي والغربي
«منظور عربــي»

أ.د. أمين المشاقبة

مقدمة:

تواجه المنطقة العربية العديد من التحديات والمخاطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومنها ما هو داخلي على صعيد الدولة الواحدة أو الإقليم ككل، ومنها نتيجة لمتغيرات متسارعة على الساحة الدولية وأطماع ومصالح حيوية لتلك الدول. وهذه الأوضاع ليست بجديدة على المنطقة، فمنذ بداية القرن العشرين ومع نهاية الحرب العالمية الأولى خضعت المنطقة العربية لأطماع غربية أدت إلى فرض الانتداب الفرنسي والبريطاني وتقسيم المنطقة إلى مناطق نفوذ، وزرع إسرائيل في الجسم العربي من خلال وعد بلفور وسياسة الانتداب التي قادت في النهاية إلى إعلان دولة إسرائيل، إضافة لذلك فقد سعت اتفاقية سايكس بيكو وبعدها سان ريمو إلى تقسيم الحدود السياسية للشرق العربي. ولم يسلم شمال أفريقيا من هذه السطوة الاستعمارية التي بدأت مبكرًا في الجزائر ١٨٣٢م ثم مصر والسودان، وهكذا فالعامل الاستراتيجي قد لعب دورًا أساسيًا، ومن ثم جاء دور الثروات واكتشاف النفط في نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات من القرن المنصرم، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية خضعت المنطقة لأتون الحرب الباردة وحالة الاستقطاب السياسي والعسكري وتوالت عليها الحروب من إعلان قيام دولة إسرائيل ١٩٤٨م وما بعدها، فحرب السويس في ١٩٥٦م المستندة إلى حماية المصالح الحيوية في هذا الممر المائي الاستراتيجي الدولي، ومن بعدها نكسة الخامس من حزيران ١٩٦٧م، ناهيك عن الاضطرابات الداخلية والصراعات بين القوى التقدمية والرجعية.. اليسار القومي

وتداعياته وحالة الانقلابات العسكرية، وتغيير الأنظمة السياسية من أنظمة تقليدية إلى أنظمة قومية تقدمية والتي أثرت على مسارات التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المنطقة. وبالعودة إلى حرب ١٩٦٧م كشفت الأنظمة العربية على حقيقتها وكانت نقطة تحول أساسية أبرزت فشل التيارات القائمة والشعارات المطروحة وساهمت في بروز التيار الديني كبديل سياسي، يضاف إليها النزاعات الحدودية والحروب الأهلية التي انتشرت هنا وهناك، وجاءت حرب تشرين ١٩٧٣م وأعطت شيئًا من الأمل للشعوب في الانتصار الجزئي الذي ساهم في تحريك الصراع العربي – الإسرائيلي والأخذ به إلى مسارات التسوية والحلول السلمية، ثم جاءت حروب البوابة الشرقية فالحرب العراقية – الإيرانية على مدى ثماني سنوات أثرت على استقرار المنطقة ومن ثم احتلال الكويت وتحريرها إلى أن جاء احتلال العراق وتدمير مقدراته في عام ٢٠٠٣م لمنع انتشار الأسلحة النووية ومكافحة الإرهاب وأدخلت المنطقة في دوامة متسارعة من الأحداث والتأثير على الاستقرار السياسي وحالة الأمن الداخلي. وبشكل عام فقد مرت على المنطقة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وهي تشكل بداية عهد الاستقلال، ثمانية حروب رئيسية عدا الحروب والصراعات الداخلية، وبالمقارنة لم يحدث في التاريخ السياسي الحديث مثل ما حدث في هذه المنطقة ومازالت تعيش جزءًا من هذه الحروب والصراعات التي لم تجد طريقها للحل، ومنها الصراع العربي – الإسرائيلي الذي يشكل حله جوهر الاستقرار السياسي، واحتلال العراق قائم منذ أربع سنوات وكلها مؤثرات على مسارات الاستقرار والتنمية، ناهيك عن التطورات الحاصلة في النظام الدولي الجديد والعولمة وانفتاح الأسواق ومشاريع الإصلاح السياسي، ونشر الديمقراطية في المجتمعات العربية والبحث عن الحكم الصالح، وتمكين المرأة، والمعضلة الأصعب هي ربط الإرهاب بالدين الإسلامي واعتباره المفرخ للإرهاب الدولي واتهامه بالغلو والتطرف وتشويه صورة أبناء المنطقة العربية والتضييق على حرياتهم، هذا السياق التاريخي يعطي صورة جزئية عن الحالة في الوطن العربي لكنه مهم جدًا في تناول التحديات والمخاطر التي تواجه المنطقة دولاً وشعوبًا.

إن أهم التحديات التي تواجه الوطن العربي هي العولمة في ظل النظام العالمي الجديد والمصطلحان يمثلان تحديًا للوطن العربي ولمنظومة العالم النامي ككل، وتزامن معهما انفجار ثورة المعلومات والاتصالات والتكنولوجيا، وظاهرة التكتلات الاقتصادية الدولية في ظل حالة من التشرذم العربي واستمراره المؤثر فكل ذلك له تأثير على مسارات التنمية في كل جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار تراجع ونسبية الإنتاج المحلي العربي مقارنة بالإنتاج العالمي، ويضاف لذلك حجم المشكلات من بطالة، وفقر، وتهميش، وتدني المستوى المعيشي وندرة المياه في كثير من أصقاع الوطن العربي أدركنا أن التنمية الاقتصادية تعاني من إشكالات جذرية لا يمكن الخروج منها إلا بالتكامل الاقتصادي والتعاون والحوار العالمي لحل المعضلات المزمنة في المنطقة، وخصوصًا إنهاء حالات الاحتلال بالطرق السلمية، بما يضمن الحقوق العربية المشروعة سواء أكان ذلك في حالة الصراع العربي – الإسرائيلي أو في حالة العراق المؤثرتين تمامًا على بقية أقطار الإقليم. أما آثار العولمة الثقافية والتي تعمل على تقليل شأن الثقافات الأخرى وإحلال منظومات قيمية جديدة تواكب مضامين العولمة فهي تشكل اختراقًا لمفهوم سيادة الثقافات الفرعية وتحاول إنهاءها، وهي ثقافة ما بعد المكتوب أو ثقافة السمعي والبصري التي تريد الهيمنة والسيطرة على ثقافات الشعوب الأخرى وبل تحطيمها.

أما فكرة صراع الحضارات التي أطلقها المفكر الأمريكي صموئيل هنتنغتون والتي تنطلق من أن كل مجتمع له خصائص اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية مميزة تكسبه استقلالية في صفاته الحضارية، وهو ما يعرف بالهوية، ويتأزم الصراع عندما يصل بين الحضارة الغربية والإسلام، إن مبدأ صراع الحضارات أمر مرفوض لما ينطوي عليه من مخاطر جسيمة ولا بد من استبداله بمبدأ تعايش الحضارات وحوارها لما يرقى لخدمة البشرية، فالحوار والاتفاق على القواسم المشتركة هو الأسلم كطريق للتعاون بين البشر لخدمة الإنسانية المشتركة وإنهاء الصراعات والحروب التي سوف تزيد الإشكالات تعقيدًا. فالتطرف والغلو والتمسك بهما لا يخدم مفاهيم التعايش، والتعاون ولا يعزز السلم والأمن الدوليين في علاقات الشعوب مع بعضها فالأولى فتح آفاق التعاون والحوار والعمل المشترك وتعظيم المفاهيم كنقطة انطلاق لمواجهة التحديات التي تواجه دول المنطقة بدلاً من

استخدام آليات الصراع والقطيعة والحروب، ونرى أن دول المنطقة وحدها لا تستطيع معالجة تلك التحديات والأزمات. وانطلاقًا من ذلك لا بد من إيلاء التعاون والعمل المشترك والحوار وتعظيم المصالح المشتركة لحل الأزمات والتحديات القائمة عناية خاصة وتأتي هذه الورقة لتعرض إلى محاور رئيسة تشكل جملة من المخاطر والتحديات التي تواجه المنطقة من رؤية عربية، وهذه المحاور هي سطوة الأصوليات والصراعات الداخلية، والإرهاب وسبل مواجهته، وتحديات التنمية الشاملة، والهيمنة الاقتصادية الغربية والعولمة وآثارها وبالذات الثقافية منها على المنطقة وحضارتها، وتسعى الورقة إلى الإجابة على الأسئلة التالية:

- **ما هي الأصولية وجذورها وآليات التعامل معها؟**
- **ما نوع التحديات التي تواجه المنطقة العربية إن كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية؟**
- **ما هي طبيعة التحديات التنموية وآليات تعزيز الحلول لتلك التحديات.**
- **ما هو أثر العولمة من جانبها الثقافي على الثقافة العربية والمجتمع العربي؟**
- **ما هو الإرهاب ومضامينه؟ وما هي سبل مواجهته؟**
- **كيف يمكن الوصول إلى آليات تعزز التعاون، والحوار والعمل المشترك بين الشعوب؟**

سطوة الأصوليات والصراعات الداخلية:

الأصولية المعنى والمفهوم:

كلمة أصولي في اللغة العربية تعني شيئًا إيجابيّاً وفعلها الثلاثي «أصل» الذي يعني الأساس المتين والقوي الذي يعتمد عليه[١] والأصولية تعني الأصل والعودة لصحيح الدين، ففي الإسلام الأصوليون هم الذين درسوا أصول الدين أي المتخصصون في علم أصول الدين لاستخلاص الأحكام الفقهية.[٢]

إن الأصولية أو المنهج الأصولي في الإسلام يعني القدرة على استنباط الجزئيات من خلال استثمار كليات هذه الأصول التي حددها الشرع في الكتاب والسنة والتي بدونها لا تتحقق إسلامية الفرد أو الجماعة إلا بالعودة إلى هذه الأصول والالتزام بها.[٣]

ويبدو أن هناك فرقًا واضحًا بين مفهوم الأصولية في الإسلام وبين مفهوم -Funda mentalism الأصولية واستعمالاته في العقل الغربي حيث يشير هذا المفهوم غربيّاً إلى العنف والقسوة والظلامية، وكل أشكال الإرهاب لا بد أن تلصق بالأصولية، كأحد المفردات التوصيفية له. وهذا المفهوم في اللغة اللاتينية وغيرها من اللغات الغربية لا يمكن تعميمه على اللغات الأخرى.[٤] وورد في قاموس لاروس ١٩٦٦ وبصورة عامة «إن الأصولية هي موقف أولئك الذين يرفضون تكييف العقيدة مع الظروف الجديدة» وربطت بالكاثوليكية، ويرجعها البعض في أصولها إلى فرقة دينية من البروتستانت التي تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة في الكتاب المقدس، ورفضهم التفكير العلمي وميلهم لاستخدام العنف[٥] فالمفهوم مأخوذ من الثقافة الغربية وهو ليس وصفة إسلامية وأنه صناعة عالمية، فهناك الكثير من الإرهاب المسيحي، واليهودي، والبوذي والهندوسي وهو ممارسة ليس لها دين أو وطن بل هو نتاج لحراك اجتماعي عنيف تمر بها المجتمعات الإنسانية وذلك لظروف ومتغيرات وتحولات متعددة تحدث فيها.

أما الأصولية الإسلامية بمعنى العنف والإكراه والإرهاب فلا أصل له في الإسلام، بل إنه يعادي الإسلام قبل أن يعادي غيره، وإنما صفة أريد بها تشويه صورة الإسلام والإسلام منها براء، فالإسلام دين تسامح وعدل وسلام وانفتاح وتفاعل مع الأديان والثقافات الأخرى، والشائع اليوم في كثير من وسائل الإعلام ومراكز الدراسات والأبحاث هو إطلاق صفة الأصولية ومكانها وصفة إسلامية نابعة منه، وأطلق المفكرون الغربيون في دراساتهم العديد من المصطلحات في وصف الإسلام منها: الإسلام السياسي، الإسلام النقدي، الإسلام الراديكالي، العنف الإسلامي، الإسلام المسلح، إسلام الشرق الأوسط إلى غيرها من مصطلحات لوصف الظاهرة.[٦]

ويمكن القول إن الدراسات الغربية التي تناولت الظاهرة قد اتسمت بسمات عدة منها:[٧] التعدد والغموض في المفاهيم المستخدمة، سيادة النظرة التجزئية للإسلام، وتجاهل الأبعاد التاريخية والحضارية وربطها بالعنف والتطرف والإرهاب، ووصفت ضمن معايير خاصة تخضع لأهداف وغايات سياسية وثقافية لبناء هذا الحاجز بين الإسلام والعالم، وبشكل عام تنطوي على مخططات عدائية تجاه الإسلام والمسلمين عمومًا.

وبشكل عام، يمكن القول إن بعض قوى الإسلام السياسي الحالية هي قوى سياسية تنطلق من رؤيتها وتفسيرها للدين وفيها بعض الفرق المتطرفة وهناك أسباب سياسية واجتماعية وفكرية متعددة لبروز هذه الظاهرة في المنطقة العربية وبعض الدول الإسلامية.

أسباب الظاهرة:

تعود أسباب ظاهرة التطرف الديني أو نمو الأصولية لجملة من الأسباب السياسية المحيطة بالمنطقة والمتعلقة بالقضايا الأساسية والجوهرية القائمة، ناهيك عن الأوضاع الاجتماعية من فقر، وبطالة، وتدني المستوى المعيشي التي تقود إلى الإحباط النفسي في البحث عن مخرج وحلول، كذلك السياسات الغربية في المنطقة التي تقدم مصالحها على حساب مصالح الشعوب وسياسات الهيمنة والاحتلال والسيطرة، والحروب والتبعية كلها عوامل ساهمت في بروز هذه الظاهرة.

ويضاف لذلك، المؤسسات التعليمية ذات الطابع الديني وطبيعة المناهج التي تحض على الغلو والتطرف، وفرض الرأي الواحد واحتكار الحقيقة، ناهيك عن الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام التي تنقل وجهة النظر الواحدة وترسخ المفاهيم المتطرفة في نفوس النشء، وفي المجال السياسي نرى فشل الأنظمة السياسية في توسيع قاعدة المشاركة، وضعف مؤسسات المجتمع المدني وعدم قدرتها على إدماج الشرائح في بنية المجتمع، وسياسات القمع والتهميش وفشل النظم السياسية في تكريس وتعزيز مفهوم المواطنة، وربط المواطن بالدولة من خلال أسس قانونية وسياسية فيصبح الولاء للدولة بدل أن يكون للمذهب أو الطائفة. ويضاف إليها الأزمات الاقتصادية والمشكلات الاجتماعية المصاحبة لها.

ويمكن لنا إيجاز بعض الأسباب السياسية التي ساهمت في بروز هذه الظاهرة في العقود الأخيرة وهي:

أولاً: هزيمة الخامس من حزيران ١٩٦٧، «النكسة» وفشل الأنظمة العربية القائمة في التعامل مع الصراع العربي – الإسرائيلي، واعتبار هذه النكسة فشلاً للأنظمة السياسية في إحراز النصر، وتحرير فلسطين وبالذات التيار القومي، واليساري، وكان التيار

الإسلامي هو البديل لملء الفراغ القائم في المنطقة، فانتقلت التيارات الإسلامية من حالة السكون إلى حالة الحركة في تعبئة وتحشيد الجماهير للعب الدور الرئيسي نتيجة للإحباط والشعور بخيبة الأمل من الهزيمة.

ثانيًا: سياسات التحالف مع الغرب وسياسات الانفتاح الاقتصادي التي ساهمت في التحولات لمجتمعات استهلاكية وقيم جديدة وأفكار ليبرالية أدت برؤية هذه التيارات إلى التحلل القيمي والخلقي، وكان الرد عليها محاولة الاحتماء بالدين وشكلت هذه الحالة نقطة انطلاق لهذه التيارات في البروز والتحرك على المستوى الجماهيري في العديد من البلدان العربية.

ثالثًا- عامل التبعية للغرب، وهو مرتبط بالعامل الثاني، وخصوصًا أن الولايات المتحدة وهيمنتها الاقتصادية والسياسية وسياساتها المنحازة تجاه إسرائيل، والعملية السلمية ومعطياتها كلها دوافع ساهمت في تعزيز هذه التيارات على البروز.

رابعًا: احتلال أفغانستان والحرب ضد الاحتلال، إن احتلال أفغانستان من قبل الاتحاد السوفييتي سابقًا أدى لبروز حركة الأفغان العرب المجاهدين ضد الكفر والإلحاد الروسي والمناصرين للشعب الإسلامي الأفغاني، وقد ساهم الغرب والعديد من الدول العربية في دعم هؤلاء المجاهدين وبعد انتهاء الحرب عادوا إلى أوطانهم يحملون نفس الفكر والممارسة للوقوف ضد حكوماتهم.

خامسًا: الثورة الإسلامية في إيران، إن نجاح الثورة الإسلامية في إيران أدى إلى تعزيز الروح الثورية لدى العديد من التيارات وخصوصًا أن الثورة الإيرانية استخدمت ودعمت مبدأ تصدير الثورة إلى خارج حدودها.[٨]

وفي إطار الصراعات الداخلية في العديد من الدول العربية كما في العراق، والسودان والصومال ومصر والجزائر والمغرب، والمملكة العربية السعودية نرى أن التيارات الإسلامية المختلفة تلعب دورًا أساسيًا في تأجيج هذه الصراعات لشعورها بأن أنظمة الحكم فاسدة ولا تحكم بما أنزل الله ولا تقوم بتطبيق (تطبيق الشريعة الإسلامية)

ناهيك عن تبعيتها للغرب وبالذات الولايات المتحدة. وتلعب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية دورًا أساسيًا في هذا الإطار، وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن ما يجري في العراق وتداعياته على الساحة العربية عامة يؤشر أن سياسات الاحتلال وفشلها في معالجة الأوضاع فاقمت من زيادة حدة هذه الصراعات فهذه السياسة المخطئة أدت إلى إنهاء مفهوم الوحدة الوطنية والتماسك الاجتماعي، وفككت البنى الاجتماعية إلى طوائف ومذاهب وفئات عرقية وإثنية، وشكلت كل فئة وطائفة ميليشيات عسكرية للدفاع عن وجودها ومكتسباتها وفعل التطرف والتشدد الديني لعبته في إدامة هذه الصراعات والنزاعات، وبشكل عام فإن بعض التيارات الدينية السياسية تستخدم العنف والقوة للوصول للسلطة السياسية، وبعضها الآخر يستغل حالة التحولات الديمقراطية (الانتخابات) للوصول إلى سدة الحكم.

الإرهاب ومنابعه وسبل مواجهته:

الإرهاب المعنى والمفهوم:

تثير مسألة تعريف الإرهاب إشكالاً وجدلاً بين الدول والمفكرين، إذ كانت أول محاولة لتعريف الإرهاب تحت مظلة الجمعية العامة لعصبة الأمم عام ١٩٣٧م، إلا أن مسودة الاتفاقية لم تظهر لحيز الوجود حتى الآن، ولا يزال أعضاء الأمم المتحدة كدول غير متفقين بشأن الوصول لتعريف شامل جامع متفق عليه، وعلينا أن نفرق بين مفهوم الإرهاب من جهة، ومفهوم المقاومة المشروعة في ظل الاحتلال أو الغزو من قبل دولة أو قوة خارجية من جهة أخرى، فالتفريق بين المفهومين أمر قانوني وواجب متعارف عليه في الشرعة الدولية، ويبدو أن غياب تعريف محدد ومتفق عليه دوليًا لمفهوم الإرهاب يشكل أحد العوائق الأساسية التي تحول دون اتخاذ إجراءات دولية فاعلة لمكافحة الإرهاب، وقد أدى ذلك إلى أن يفسر كل طرف هذا المفهوم حسب فكره ورؤيته ومصالحه ووفق أجندة أو ظروف أمنية معينة، ومن هنا أصبح الخلط واضحًا بين مفهومي حق المقاومة والإرهاب، فأصبح ما تنظر إليه بعض الدول أنه «إرهابيٌّ» يعتبر مقاتلاً ومدافعًا من أجل الحرية والاستقلال في نظر دول ومنظمات أخرى، الأمر الذي أدى إلى تناقضات كبيرة في السياسات وتزييف الحقائق. وفي كل الأحوال فهناك العديد من التعريفات لمفهوم الإرهاب كظاهرة صدرت عن أكثر من جهة ويمكن اختصارها بما يلي:

أولاً: تعريف الجمعية العامة لعصبة الأمم المقترح عام ١٩٣٧ «كافة الأفعال الإجرامية الموجهة ضد دولة من الدول، والتي من شأنها بحكم طبيعتها أو هدفها إثارة الرعب في نفوس شخصيات معينة أو جماعات من الأشخاص أو في نفوس العامة».

ثانيًا: قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٩ بشأن إجراءات مكافحة الإرهاب الدولي وتضمن التأكيد على أن الأعمال الإجرامية التي من شأنها إثارة الرعب في نفوس العامة أو مجموعة من الأشخاص المعينين لأغراض سياسية غير مبررة تحت أي ظرف ومهما كانت طبيعة الاعتبارات السياسية أو الفلسفية أو الأيديولوجية أو الراديكالية أو العرقية أو الدينية أو أي اعتبارات أخرى تستغل لتبريرها».[٩]

ثالثًا: تعريف الاتحاد الأوروبي: «هو العمل الذي يؤدي لترويع المواطنين بشكل خطير، أو يسعى لزعزعة استقرار أو تقويض المؤسسات السياسية أو الدستورية أو الاقتصادية أو الاجتماعية لإحدى الدول أو المنظمات الدولية، مثل الهجمات ضد حياة الأفراد أو الهجمات ضد السلامة الجسدية للأفراد أو اختطاف واحتجاز الرهائن، أو إحداث أضرار كبيرة بالمؤسسات الحكومية، أو اختطاف الطائرات والسفن ووسائل النقل الأخرى أو تصنيع أو حيازة المواد أو الأسلحة الكيماوية والبيولوجية، أو إدارة جماعة إرهابية أو المشاركة في أنشطة جماعة إرهابية تقوم بمثل هذه الأعمال».

رابعًا: تعريف وزارة الخارجية الأميركية: «العنف المعتمد الذي تقوم به جماعات غير حكومية أو عملاء سريون بدافع سياسي ضد أهداف غير مقاتلة ويهدف عادة للتأثير على الجمهور»، أما تعريف وزارة الدفاع الأميركي فهو «الاستخدام المدروس للعنف أو التهديد باستخدامه لإشاعة الخوف بغرض إجبار أو إكراه الحكومات أو المجتمعات على تحقيق أهداف سياسية أو دينية أو أيديولوجية».

خامسًا: الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب القاهرة عام ١٩٩٨م، «كل فعل من أفعال العنف أو التهديد به أيًا كانت بواعثه أو أغراضه ويقع تنفيذًا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو

حريتهم أو أمنهم للخطر أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة أو احتلالها، أو الاستيلاء عليها أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر».

سادسًا: تعريف المجمع الفقهي الإسلامي في بيان عام ٢٠٠٢م هو «العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيًا على الإنسان: دينه ودمه وعقله وماله وعِرضه وأنه يشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم أو تحريض حياتهم أو حرياتهم أو أمنهم للخطر».(١٠)

هذه بعض التعريفات لمفهوم الإرهاب صادرة عن منظمات ومؤسسات معتمدة ومعترف بها دوليًا، وجميعها تلتقي على الاستخدام غير المشروع للعنف وترويع المواطنين الأبرياء في حياتهم وأمنهم. أما فيما يتعلق بحق المقاومة المشروعة فقد أقرت الشرعية الدولية في كل مواثيقها الحق في التحرير وتقرير المصير وحق احترام إرادة الشعوب في وصولها إلى حريتها ونيل استقلالها الوطني، وأقرت المواثيق الدولية، ومنها ميثاق الأمم المتحدة بعدم جواز احتلال أراضي الغير بالقوة استنادًا إلى حق تقرير المصير، ومن هنا جاء حق المقاومة المشروعة في حالات الاحتلال، عندما تحتل قوات أجنبية أرض شعب وتنتهك إرادته وسيادته وتسعى لإنهاء وجوده فمن حق المواطنين الأصليين أن يقاوموا الاحتلال. وهذه حسب كل المعايير الدولية تعتبر مقاومة مشروعة حسب القانون الدولي والمواثيق الدولية، والتاريخ الإنساني شاهد على ذلك في العديد من الحالات التاريخية التي قاوم بها المواطنون الاحتلال غير المشروع، مثل المقاومة الوطنية الفرنسية ضد الاحتلال النازي أثناء الحرب العالمية الثانية، ومن هنا يجب التفريق بين حق المقاومة المشروع وظاهرة الإرهاب الدولي السائدة الآن.

أسباب الإرهاب:

مصطلح الإرهاب في المعنى الحديث وفي يومنا هذا طورته الإدارة الأميركية القادمة من اليمين المحافظ التي تحاول أن تسود وتهيمن على النظام العالمي، وبالذات بعد التغيرات الدولية التي شابت النظام الدولي وانهيار وتفكيك الاتحاد السوفياتي الذي انهارت معه

القطبية الثنائية، وذلك من أجل تحقيق أهدافها في الهيمنة والسيطرة، وتوسيع نفوذها في مناطق عدة من العالم وخصوصًا التي فيها خدمة لمصالحها السياسية والاقتصادية. وقد جاءت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ لتعطي المبرر الشرعي والقانوني لها في إطلاق مبدأ مكافحة الإرهاب على المستوى الدولي والذي ربط بالإسلام والعرب زورًا وبهتانًا. إن مكافحة واجتثاث الإرهاب بكل أشكاله وأنواعه لا تتم إلا من خلال معالجة جذوره ومسبباته التي يجب أن تعالج بطرق غير طرق استخدام القوة العسكرية، لأن التركيز على المعالجة الأمنية لا تقضي على الإرهاب أو تساهم في اجتثاثه، ولا يمكن تحويل علاقات الدول والشعوب فيما بينها بمكافحة الإرهاب وحده إذ لا بد من التفاعل الإنساني المشترك والحوار والتلاقي بدلاً من الصراع في مواجهة مثل هذه التحديات. ومن المعروف أن الإرهاب كثيرًا ما يحدث لأسباب عدة غير التي تظهره،[١١] ونرى أنه من الضروري التمسك بالمبادئ الديمقراطية والقيم السليمة والحفاظ على معايير أخلاقية وإنسانية من أجل محاربة الإرهاب. إن زيادة الظلم والقمع والكراهية والإحباط هي عوامل تغذي هذه الظاهرة، ناهيك عن الأيديولوجيات المتطرفة التي تظهر قدرًا كبيرًا من الكراهية ولا تؤمن أو تعتقد بالتسامح وهذه هي التي يجب أن تواجه من خلال استثمار مزيد من الجهد لتحديهم سياسيًا وسلميًا وليس بالإفراط في استخدام القوة الشاملة، إنّ استخدام القوة بشكل مفرط لا ينهي أو يحل المشكلة، وبل باعتقادنا يشكل إرهابًا يستند للقوة فلا يجوز محاربة الإرهاب بالإرهاب، فالمعالجة يجب أن تستند إلى معايير أخلاقية قانونية إنسانية تتصدى للجذور وليس للنتائج المتعلقة بالظاهرة نفسها. والإرهاب ليس ظاهرة عربية أو إسلامية كما تشيع بعض المصادر المشبوهة ولكنه ظاهرة عالمية موجودة في كل المجتمعات الإنسانية، وعبر التاريخ الإنساني، وليس له وطن أو ملة. ويقع في الخطيئة كل من يعتقد أن ظاهرة الإرهاب هي إسلامية أو عربية، والتاريخ الإنساني خارج إطار العرب والمسلمين مليء بالظواهر الإرهابية وفي كل الحضارات التي سادت وبادت وما هو منها موجود، وفي اجتماع للخبراء انعقد في أوسلو في الفترة ما بين ٩-١١ يونيو ٢٠٠٣ حدد هؤلاء الخبراء جملة من أسباب وجذور الإرهاب التي يجب معالجتها ويمكن تلخيصها بالبنود الآتية:

أولاً: وجود قوى فاعلة خارجية تساند حكومات غير شرعية وذات صبغة تسلطية.

ثانيًا: القمع والظلم الناجم عن احتلال أجنبي أو قوى استعمارية.

ثالثًا: عمليات التمييز وعدم المساواة على أسس عرقية أو دينية.

رابعًا: فشل أو عدم رغبة الدولة في بناء التكامل الاجتماعي من خلال عدم دمج أو إشراك بعض الشرائح الاجتماعية.

خامسًا: غياب العدالة الاجتماعية وكثرة الاستثناءات والتجاوزات وغياب العدالة العامة.

سادسًا: وجود قيادة كارزمية سياسية تسلطية تستحوذ على السلطة باستخدام كافة وسائل العنف المادي والبطش والقوة.

سابعًا: أحداث سياسية واجتماعية طارئة، مثل خسارة الحرب، الفشل في الانتخابات وغيرها.

ثامنًا: ضعف مؤسسات الدولة وفشلها في مواجهة التحديات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أي بمعنى شلل في عمل الدولة.

تاسعًا: التسريع في عمليات التحديث الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

عاشرًا: وجود إيديولوجيات متطرفة وإيديولوجيين متطرفين يحتكرون الحقيقة ولا يؤمنون بوجود الآخر.

حادي عشر: حصول أحداث تاريخية من العنف السياسي مثل الحروب الأهلية والنزاعات الحدودية، والثورات والانقلابات العسكرية والاحتلال.

ثاني عشر: هيمنة القوة أو نخب سياسية معينة وغياب المساواة السياسية.

ثالث عشر: وجود حكومات فاسدة وغير شرعية تسعى للاستمرار في الحكم باستخدام كل وسائل السلطة (القوة) دون حد أدنى للحريات العامة ومشاركة المواطنين.

رابع عشر: تفشي الفقر والبطالة والجهل وغيرها من الظواهر الاقتصادية والاجتماعية الباعثة على الإحباط والتذمر.

هذه بعض من أسـبـاب وجـذور الإرهاب بكل أشكاله. وإن مكافـحـة الإرهاب تتطلب جهودًا متزايدة ويجب أن تتسم هذه الجهود بمزيد من العقلانية والموضوعية والعلمية وحل المشكلات واسـتمـرار التـواصل والحـوار، فـالتركيـز على البعد الأمني وحده لا يكفي مطلقًا لحل هذه المعـضلة التـي تواجـه العـديد من شـعـوب العـالم وخـصـوصًا في منطقـة الشـرق الأوسط، وكمـا أن المسـألة لا تخضـع لسـبب واحـد دون آخـر ولكنهـا تخضـع لعـدة أسـبـاب منهـا الظـروف التـاريـخـية سـواءً في مـراحـل تكوين الدولة أو الثـقـافـة المتـجـذرة أو الأسـبـاب الخـارجـيـة التي هيـأت بروز هذه الظاهرة التي تعد من أخطر الظواهر في عـالمنا المعـاصـر، ومن الممكن القـول إن أسـبـاب الظاهرة على الصـعـيد العربي جملة من العوامل من أهمـهـا: ظاهـرة التـفـجـر السكاني، أي ازديـاد أعـداد السكان بنسب عـاليـة وهذا أدى إلـى زيـادة الفـجـوة بين الطبـقـات الاجـتمـاعـية وأثـر هـذا النمـو السـريـع على القطاعـات المختلفـة، مثل المستوى المعيشـي، والتـعليم والصـحة وغيرهـا وتكون الفئات الاجتماعية الأقل دخلاً ومتدنية المستوى المعيشي الأكثر استجابة لحركات التطرف وما تفعله من أعمال العنف[١٢] يضـاف إلى ذلك حـالـة الفشـل في مـواجـهـة التـحـديات السـيـاسـيـة وخـصـوصًـا القـضـايا المركـزية والرئيسـة التي تعرضت لهـا المنطقـة فـاسـتمـرار الصـراع العربـي - الإسـرائيلي (القـضـيـة الفلسـطينيـة) من دون حل عـادل وفشـل المشـاريـع القـومـيـة من إيجـاد حل ولد الكثيـر من الإحباط والتذمر الذي قاد إلى حـالة من التطرف كمـا أن تراجع المد القومـي وفشـل العديد من الأنظمـة السيـاسية - العربية لمواجهة التحديات ساهم في بروز التيار الديني، ولا ننسى أن نجاح الثورة الإيرانية (الثورة الإسـلامية في إيران) قد عزز مواقف التيارات الإسـلامية في المنطقة، وقد سـاهم احـتـلال أفـغانسـتـان من قـبل الاتـحـاد السـوفـيـاتي بزيادة التـوجـهـات الدينيـة للدفـا ع عن الإسـلام هنـاك. وقـد سـاهـمت العـديد من الأنظمـة العـربـيـة فـي دعم المجـاهدين، ويضـاف لذلك فشل الأنظمة فـي بناء نظم سـياسـيـة حديثة تعزز وتعمق مـفـهـوم المواطنة، والحـريات العـامـة، وحـقـوق المواطنين، والمشـاركـة السـيـاسـيـة وتعـزيز سـيـادة حـكم القانون وعدم القدرة على بناء مـجتمعات مدنية عصرية تقوم علـى التكامل الاجتماعي وعدم وجـود مـؤسـسـات مـجتمـع مدني تلعب أدوارهـا بعيدًا عن تـأثيرات السـلطة السـيـاسـيـة، ناهيك عن الأزمـات الاقتصـادية ومـدى تأثيرهـا فـي زيـادة الفـجـوة بين الأغنيـاء والفقـراء والانحسـار

الكبير الذي حصل للطبقة المتوسطة التي تمثل صمام الأمان في عمليات الاستقرار، ولا ننسى هنا العوامل والمؤثرات الخارجية التي ساهمت في تنامي الظاهرة، فاحتلال العراق، وعدم القدرة على ضبط وتيرة المجتمع وإعادة بناء الدولة، وتمزيق المجتمع إلى طوائف متحاربة، وسياسات التفكيك وإعادة التركيب، والفوضى الخلاقة، والفشل الواضح في معالجة هذه الأوضاع نتيجة لفشل تلك السياسات ويضاف إلى ذلك السياسات المنحازة من بعض الدول الكبرى وبالذات الولايات المتحدة تجاه إسرائيل واستمرار احتلال الأراضي بقوة السلاح وعدم احترام الشرعية الدولية كل هذه الأسباب ساهمت بدرجة أو بأخرى في تنامي هذه الظاهرة.

سبل مواجهة الإرهاب:

لا تستطيع دول المنطقة معالجة الظاهرة وحدها لتداخل العوامل وتشابكها ولتعقيدات الظاهرة وتعدد أسبابها، وهنا لا بد من تضافر الجهود الدولية وتناسقها لإيجاد سبل كفيلة وقادرة على المعالجة، لأن الظاهرة ليست إقليمية أو محلية، وإنما تتداخل الخيوط ويزداد التشابك بين ما هو محلي وعالمي. فحوار الحضارات والتفاهم المشترك وإيجاد صيغ من الفهم والإدراك للآخر أحد المداخل لمواجهة هذا التحدي فالمطلوب هو التواصل والحوار على آليات التعاون وليس الصراع الذي سيقود إلى إنهاء كل وسائل التفاهم وإلغاء كل أشكال العلاقات الإيجابية التي تخدم مصالح الشعوب وحركة تفاعلها. التفكير باستخدام القوة هو إنهاء كامل لفكرة الحوار والتعاون، ومن هنا نقول إن مكافحة الإرهاب لا يمكن لها أن تتم باستخدام القوة، فالدور الأمني وحده لا يحل المشكلة وربما يزيدها تعقيدًا، والحل يكمن في تعزيز أدوار المؤسسات المختلفة وحل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المسببة للحالة، ويمكن اختصار الأدوار على الصعد التالية:

- الصعيد السياسي:

تحديث وبناء الهياكل السياسية لتكون قادرة على استيعاب المتغيرات والتكيف السياسي معها من خلال عملية إصلاح سياسي شامل لمختلف المؤسسات القائمة مع

احترام الثقافة العامة والخصوصيات لكل مجتمع من أجل الوصول إلى أنظمة ديمقراطية كفؤة تستند عملية اتخاذ القرار فيها إلى مشاركة سياسية شعبية، وبناء منظومة قيم سياسية تستند إلى المبادئ الديمقراطية الأساسية من تعددية، وحريات عامة، وحقوق إنسان، وحقوق الأقليات، وتمكين المرأة من المشاركة السياسية، وتعزيز مبدأ سيادة القانون لتحقيق العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع، إضافة لتعزيز قيم المسألة والشفافية ومحاربة الفساد السياسي القائم، وبناء مؤسسات مجتمع مدني فاعلة وقادرة على الانغماس في مجالات الحياة المختلفة والشأن العام بصورة مستقلة عن السلطات السياسية.

- **الصعيد الاجتماعي:**

إعادة بناء المنظومة القيمية وتغير أنماط القيم السلبية السائدة وبالذات التي تنفي الآخر، بل تكفره والتي لا مجال لديها للحوار العقلاني الموضوعي الذي يستند إلى التعددية الثقافية واحترام الآخر دون سياسات الإقصاء ودون احتكار الحقيقة، وإجراء مراجعة للخطاب الديني كي لا يكون الدين جامدًا بل قائمًا على الاعتدال والتسامح وقبول الآخر، وإجراء حوارات دينية ثقافية لنقد أدبيات الفكر الديني المتطرف ومحاولة حل إشكالية علاقة الدين بالدولة لما لها من تأثير كبير على مجريات الحياة السياسية والعامة. وفي سياق الأبعاد الاجتماعية لا بد من معالجة المشكلات القائمة من فقر وجهل، ومرض، وأمية، وتفكك أسري، وإعطاء المرأة دورها الريادي. وإعادة النظر بدور مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة وأهمها دور الأسرة، ومؤسسات التعليم على كافة المستويات من أجل بناء نشء معتدل بعيدًا عن التطرف والغلو، ونشر ثقافة الحوار، وإعادة النظر في طبيعة المناهج التعليمية السائدة، وتحديث وسائل الإعلام وتفعيل دورها لتقوم بدورها الريادي في إعادة بناء القيم الاجتماعية والثقافية بشكل يعلي من حقوق الإنسان ويحفظ كرامته، ويعزز حريته التي تستند على مبدأ الحرية المسؤولة، وصقل شخصية الفرد على أسس ديمقراطية تقوم على الحرية والاعتدال والتسامح وتكريس مفهوم المواطنة والإحساس بالشأن العام وأهميته وتعزيز قيم الولاء للدولة وليس للولاءات التحتية الضيقة.

- **الصعيد الاقتصادي:**

إعادة بناء الهياكل الاقتصادية وزيادة مستويات النمو الاقتصادي، وتحسين المستوى المعيشي، والاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية، وإعادة توزيع الدخل بما يضمن وصوله لكافة الشرائح الاجتماعية لتعزيز قيم العدالة والمساواة الاقتصادية، وتحسين المستوى المعيشي للقوى المهمشة اقتصاديًا من خلال برامج التأهيل والبرامج المدرة للدخل والتوظيف والقضاء على الرشوة والفساد والمحسوبية والواسطة وتعزيز قيم التنافس الشريف المبني على الكفاءة والقدرة وإيجاد حلول جذرية لمشكلة البطالة التي زادت نسبتها في بعض المجتمعات العربية عن ٣٠٪ من القوى العاملة، وحل إشكالية المديونيات التي تحصد النسبة العالية من الدخل القومي للعديد من الدول في المنطقة، وزيادة مستويات التجارة البيئية بين الدول العربية في المنطقة التي في حدها الأعلى تصل إلى ٨-٩٪ وفتح التجارة والوصول إلى حالات التكامل الاقتصادي لتقليل الاعتماد على الغير.

- **الصعيد الدولي:**

فتح آفاق التعاون والحوار والعمل المشترك والتفاهم كنقطة انطلاق لمواجهة التحديات التي تواجه المنطقة بدلاً من استخدام آليات الصراع والقطيعة والعدوانية والحروب. وقد سلمنا بأن دول المنطقة وحدها لا تستطيع معالجة تلك التحديات والأزمات، وانطلاقًا من ذلك لا بد لحلقة التعاون والعمل المشترك من السعي الحثيث لحل الأزمات العالقة، وخصوصًا جوهر الصراع في الشرق الأوسط من الصراع العربي - الإسرائيلي والمساهمة في تحقيق السلام العادل والشامل المبني على أسس الشرعية الدولية وقرارات مجلس الأمن والجمعية العامة ذات الأرقام (٢٤٢، ٣٣٨ وقرار ١٩٤)، إضافة إلى إنهاء احتلال العراق والحفاظ على وحدة أراضيه وسيادته، والمساهمة في المنظور الدولي من حل بقية المعضلات التنموية. بدءًا من قضية المديونية التي تؤرق الدول في المنطقة والمساهمة في تحسين الأوضاع الاقتصادية وحل المعضلات في التكنولوجيا والتعليم، والمرضى والمستوى المعيشي.

وعلى سبيل المثال لا الحصر إذا تحدثنا عن الاتحاد الأوروبي يستطيع أن يقوم بدور فاعل في عمليات التنمية وتحسين الحياة من خلال البرامج التنموية المشتركة وبناء جسور التفاهم والحوار المبني على احترام ثقافة الآخر وخصوصياته الاجتماعية والثقافية، ولعلَّ أهم نقطة قي حل النزاعات الإقليمية الطويلة ووقف التدخلات العسكرية لإعادة بناء الاستقرار السياسي الذي هو نقطة انطلاق لكافة عمليات التنمية الشاملة.

تحديات التنمية الشاملة:

بالنظر للدول العربية فهي بمجملها تمتاز بالتبعية الثقافية والاقتصادية وبنسب متفاوتة، وعلى الرغم من الحديث عن الموارد الطبيعية والإمكانيات المالية والموارد البشرية إلا أنه ما زالت هذه الدول تقع في أسفل السلم استنادًا لكثير من المعايير الاقتصادية الدولية، وعلى سبيل المثال لا الحصر تستورد الدول العربية ما نسبته ٥٦٪ من الموارد الغذائية من الخارج. علمًا بأنه توجد اتفاقيات ذات طابع اقتصادي مثل اتفاقية السوق العربية المشتركة، واتفاقية نقل رؤوس الأموال، إلا أنها لم يكتب لها النجاح نتيجة لجملة من العوامل بدءًا بتعمق مفهوم الدولة القطرية، ومرورًا بالخلافات السياسية، وضعف بنية الاقتصاد العربي، والمؤثرات الإقليمية وخصوصًا الصراع العربي – الإسرائيلي وانتهاءً بمستوى الارتباط بالاقتصاد العالمي.

والتركيز على النمو الاقتصادي ونسبه لا يكفي بل يجب النظر بواقعية إلى الإشكالات والقضايا مثل الفقر، والبطالة، وتدني المستوى المعيشي، والدخل الفردي، آخذين بعين الاعتبار الاختلافات في بنية الدول العربية حيث إن هناك دولاً غنية ودولاً فقيرة.

أما من حيث إجمالي الناتج المحلي فإنه يمكن التميز بين أربعة مجموعات من الدول العربية تتشابه إلى حد بعيد في خصائصها وهياكلها الاقتصادية والاجتماعية وأنماط أدائها الاقتصادي.

المجموعة الأولى: تشمل الإمارات العربية المتحدة، السعودية، عُمان، قطر، ليبيا والكويت. ويبلغ الناتج الإجمالي لهذه المجموعة حوالي ٦٥٪ من إجمالي ناتج الدول العربية وعدد سكانها يمثل أقل من ١٠٪ من إجمالي سكان العالم العربي.

المجموعة الثانية: البحرين، تونس، الجزائر، العراق، مصر ويبلغ الناتج المحلي لهذه المجموعة حوالي ٢٩٪ من إجمالي الناتج المحلي العربي وعدد سكانها ٥٥٪ من إجمالي عدد سكان العالم العربي.

المجموعة الثالثة: وتشمل الأردن، لبنان، المغرب ويبلغ الناتج المحلي لها ٥٪ من إجمالي الناتج المحلي للعالم العربي وعدد سكانها يمثل ١٥٪ من إجمالي السكان في العالم العربي.

المجموعة الرابعة: جيبوتي، الصومال، السودان، موريتانيا، اليمن، والناتج المحلي لها ١٪ من إجمالي الناتج المحلي العربي وعدد سكانها يصل إلى ٢٠٪ من إجمالي السكان في العالم العربي.[١٣]

وتعني التنمية الاقتصادية تغيرًا نوعيًا في بنية الاقتصاد يتأتى بنوع وتعدد الأنشطة الاقتصادية والمكانة المتزايدة التي يأخذها قطاع الصناعة التمويلية، وعملية التنمية هي عملية شاملة ومتكاملة غير قابلة للتجزئة، وهي نقلة حضارية من حالة إلى حالة ويفترض أن تكون متكاملة عربيًا، وهذا لا يتعارض مع الخصوصية القطرية للدولة العربية الحالية آخذين بعين الاعتبار اختلاف أنماط التنمية في كل دولة من الدول العربية، فالاستمرار في عمليات التشرذم والتمزق والتجزئة لا تخدم أيًا من الدول العربية في عصر العولمة وثورة التكتلات الاقتصادية. ومن أهم المشكلات التي يعاني منها الاقتصاد العربي اعتماده على الاقتصاديات الخارجية، وبالتالي ضعف التجارة البينية العربية فقد شكل حجم التجارة البينية العربية في عقد الثمانينات ما نسبته ٧-٨٪ من إجمالي التجارة الخارجية وشكلت التجارة العربية البينية على ١٩٩٠م ما نسبته ٩,٤٪ من إجمالي التجارة العربية، وفي عام ١٩٩٤م شكلت ما نسبته ٩,٧٪ وفي عام ٢٠٠٢م شكلت ما نسبته ٩,٥٪ من إجمالي التجارة العربية، وفي هذه الحالة فإن المرحلة تدفع بضرورة زيادة حجم التبادل التجاري العربي والتقدم خطوة أولية نحو التكامل الاقتصادي، وتفعيل الاتفاقيات المعقودة بين الدول العربية سواء كانت السوق العربية المشتركة أو منطقة التجارة الحرة العربية المنعقدة عام

١٩٩٧م. وعلى الرغم من حصول تقدم في تقليص الضرائب والرسوم الجمركية على السلع وبنسبة جيدة إلا أن حجم التبادل التجاري ما يزال ضعيفًا ويتسم بالتركيز على الدول المجاورة لبعضها والجهود المبذولة في مجال تحرير التجارة ما تزال محصورة في مجال تجارة السلع.

ومن التحديات التي يواجهها الوطن العربي والتي تعوق عملية التنمية هي الزيادة السكانية، إذ يقدر عدد سكان الوطن العربي بـ٣٠٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٣م وقد بلغ عام ١٩٩٤م حوالي ٢٤٥ مليون نسمة وتشير التقديرات أن مصر وحدها وصل عدد سكانها إلى ٧٢ مليون نسمة ثلث سكان العالم العربي ومعدل الزيادة السكانية العام ٢,٣٩٪ ويعتبر من أعلى معدلات النمو السكاني على المستوى العالمي بالمقارنة مع الدول الصناعية ٠,٦٪ و١,٧٪ في المتوسط العام عالميًا،(١٤) وهذه الزيادة السكانية تشكل معوقًا أساسيًا في عمليات التنمية واختلال في معادلة الموارد والسكان مما يساهم في زيادة الفقر، والأمراض، وتدني المستوى المعيشي وتفاقم البطالة.

وبصورة نسبية تواجه العديد من المجتمعات العربية مشكلة متفاقمة هي مشكلة البطالة والتي تصل في حدودها الدنيا ١٤-٣٠٪ وما يزيد باستثناء بعض دول الخليج العربي ويقابل ذلك تذبذب الأداء الاقتصادي ويبلغ معدل نمو الناتج المحلي حوالي ٥,٥٪ وقد تحسن خلال الأعوام الثلاث الأخيرة نتيجة لارتفاع أسعار النفط وكان في عام ١٩٩٧م ٣,٦٪ وقد شهد تراجعًا سلبيًا في عام ١٩٩٨م.(١٥)

ويضاف إلى ذلك انتشار الفقر وتدني المستوى المعيشي في العديد من الدول العربية غير النفطية، وحسب تقارير التنمية البشرية أن هناك نسبة تزيد عن ٣/١ من السكان في تلك الدول لا يتعدى دخلها اليومي دولارين وتصل نسب الذين تحت الفقر ما بين ١٨٪ و٣٣٪ من مجموع السكان.

وتعاني معظم الدول العربية من تدني المستوى التعليمي والعلمي والثقافي وانتشار الأمية، حيث يصل عدد الذين لا يعرفون القراءة والكتابة إلى ٦٥ مليون مواطن، إضافة إلى أن أنظمة التعليم عاجزة عن بناء الفرد القادر على التفكير بصورة مستقلة وخلاقة ومبدعة

واستمرار التلقين كأسلوب في التعليم في العديد من المدارس والمعاهد العلمية، يضاف لذلك أن المؤسسات التعليمية غير مدمجة بعمليات التنمية، ناهيك عن تخلف مؤسسات البحث العلمي وتدني مستوى الإنفاق عليها، فهذه المؤسسات التعليمية هي المسؤولة عن بناء الإنسان العربي القادرة على مجاراة العصر وتطوراته وبالتالي فقدان العنصر البشري المؤهل والمدرب القادر على مواجهة التحديات المختلفة.

ومن التحديات عدم القدرة على توطين التكنولوجيا وبنائها واستيعابها لتكون مستقلة ومعتمدة على ذاتها، وهذا أدى على الاعتماد على التكنولوجيا المستوردة والتي تكون في كثير من الأحيان من أجيال قديمة مقارنة مع ما هو موجود في الدول المتقدمة، وفي سياق التحديات هناك هجرة الكفاءات العلمية نتيجة للمناخ السياسي وغياب الديمقراطية وغياب الاستقرار السياسي والأوضاع المادية وهذه بعض العوامل التي تدفع بهجرة العقول والكفاءات العلمية العربية إلى الخارج.

وبشكل عام يمكن القول إن الوطن العربي يعاني من تحديات كثيرة تحد من التنمية الشاملة وفي ضوء الأوضاع الحالية من عولمة، ونظام عالمي جديد وتأثيراته المتعددة فهي تشكل بمضامينها أشكالاً من التحدي فالمرحلة الحالية فيها من ثورة المعلومات والتكنولوجيا والاتصالات إلى التكتلات الاقتصادية الدولية تدفع باتجاه ضرورة بناء منظومة العمل العربي المشترك وتفعيل الاتفاقات القائمة، وإعداد الكوادر البشرية المدربة لمواجهة التحديات التي تم ذكرها بدءًا من واقع التعليم، والتكامل الاقتصادي، والبطالة، والأمية والمرض وغيرها من الأوضاع السيئة التي تعاني منها العديد من أقطار الوطن العربي.

معوقات التنمية السياسية:

الأنظمة السياسية العربية تتباين في نظمها وأشكالها إضافة إلى الاختلافات في التجربة التاريخية لكل دولة، فهناك نظم تقليدية بحتة شكلت الأسر الحاكمة شكلاً من التضامنيات مع البنى التقليدية الاجتماعية القائمة، وهناك نظم أخرى استندت إلى سيطرة

الحزب الواحد، أو ما يسمى بالحزب الحاكم ومن خلال المؤسسة العسكرية والأجهزة الأمنية وقبضتها تمت السيطرة على مجريات الأمور العامة ومسارات التنمية السياسية بشكل خاص. وتشهد المنطقة العربية منذ عقدين من الزمن أحداثًا ومتغيرات متسارعة متأثرة بما يحصل من أحداث على المستوى العالمي من بروز نظام عالمي جديد، وعولمة بكل أبعادها، وانفتاح اقتصادي ودمقرطة وحقوق إنسان، وحريات عامة وحقوق أقليات وغيرها من متغيرات، وبعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١م أصبحت المنطقة العربية بؤرة الاهتمام والصراع الرئيسية في العالم من قبل الولايات المتحدة القطب المهيمن على العالم وتعرضت المنطقة إلى احتلال العراق يضاف إلى احتلال الأراضي الفلسطينية وتأثيراتهما السياسية، والاقتصادية، والديمغرافية، ووضعت الولايات المتحدة مبدأ محاربة الإرهاب الأصولي الإسلامي في المنطقة وتحيزت بالكامل لصالح إسرائيل على حساب الحقوق العربية المشروعة، وتعرضت الأنظمة السياسية إلى ضغوط سياسية لإعادة هيكلة الأنظمة السياسية والسير في عمليات التنمية السياسية والإصلاح وظهرت مبادرات عدة منها مبادرة الشرق الأوسط الكبير الهادفة لنشر الديمقراطية، والحكم الصالح، وتمكين المرأة، ونشر المعرفة.وتملي الحقيقة علينا القول، بأن عمليات التنمية السياسية والإصلاح في الدول العربية متفاوتة نسبيًا من بلد إلى آخر، وباعتقادنا أنه ومنذ بداية القرن الماضي لم تُعْطَ الشعوب العربية فرصة للتنفس أو استنشاق الهواء من كثرة الأحداث وتداعياتها وتعاقب المخططات وكثرة التحديات وفشل العديد من التجارب العربية، وبخاصّة الثورية واليسارية والقومية منها، ناهيك عن تأثيرات الحرب الباردة وشدة انعكاسها على دول المنطقة وشعوبها، ويأتي في مقدمة التحديات الصراع العربي – الإسرائيلي وتأثيراته المختلفة على شعوب المنطقة والتي شكلت حالة من عدم الاستقرار علمًا بأن الاستقرار السياسي هو المتطلب الأساسي لعمليات التنمية الشاملة، ويضاف لذلك الحرب العراقية – الإيرانية في بداية الثمانينات من القرن الماضي، واحتلال الكويت، ومن ثم احتلال العراق، ثلاثة حروب متواصلة في منطقة الخليج العربي أثرت على مجريات الأحداث وعمليات التنمية والإصلاح السياسي، وتأتي الآن الحرب على الإرهاب واستمرار الحالات الاحتلالية السابقة.

وبشكل عام فإن عمليات التنمية السياسية والإصلاح تواجهها تحديات على مستويين: داخلي يتعلق بطبيعة المجتمعات والأنظمة السياسية، وخارجي يتعلق بالمؤثرات الخارجية والأحداث الإقليمية وتداعياتها المختلفة على واقع الدول العربية، وسنحاول أن نعرض إلى أهم معوقات التنمية والإصلاح السياسي في الوطن العربي:

معوقات التنمية السياسية:

أولاً- الإرادة السياسية:

تتباين مواقف القيادات السياسية في الوطن العربي من عملية التنمية السياسية؛ فبعضها يظهر قبولاً ويسعى لإحداث التغيير ولو بصورة شكلية وليست جذرية، والبعض الآخر متردد يتقدم خطوة إلى الأمام واثنتين إلى الوراء، وقسم آخر لا يريد، وبل تكاد تكون الإرادة السياسية بين الغائبة والضعيفة والمترددة، إذ تتسم النخب الحاكمة بدرجة معينة من الجمود وعدم وجود الدوافع الذاتية لإحداث التغير والسير في عمليات التنمية السياسية، خوفًا من تقلص صلاحياتها السياسية والاقتصادية، وعلى سبيل المثال لا الحصر ففي دول الخليج العربية يلاحظ بشكل واسع تغلل الأسر الحاكمة بشكل متزايد داخل السلطة كوزراء أو وكلاء وزارات ومدراء مؤسسات عامة وهذا مؤشر على عدم الرغبة في بناء نخب جديدة في المجتمع وإقصاء شرائح كبيرة من المشاركة في الحكم، فعدم الرغبة في تقليص الصلاحيات والامتيازات والحد منها يدفع باتجاه عدم إحداث تغيرات أو إصلاحات سياسية، وإذا ما أخذنا النموذج المصري فإن قيادة الحزب الحاكم تمسك بعصا التغيير بالطريقة التي تبقي الوضع على حاله وما تعديل المادة ٧٦ من الدستور المصري وإجراء انتخابات رئاسية تعددية إلا إجراء شكلي لإبراز أن هناك نوايا أو إجراءات لإحداث عملية الإصلاح، وفي الحالة الأردنية ما تزال عمليات الإصلاح تأخذ طابعًا شكليًا بعيدًا عن ظواهر الإصلاح، إذ تتوفر الإرادة السياسية لكن مجريات العملية الإصلاحية ما تزال شكلية وتراوح مكانها.[١٦]

ثانيًا- المعارضة السياسية المنظمة:

إن غياب معارضة سياسية منظمة وفاعلة يجعل عمليات التنمية السياسية تسير ببطء شديد وحسب إرادة الحاكم والظروف المحيطة به، وفي العديد من الدول العربية التي يوجد فيها أحزاب سياسية تبدو ضعيفة وأدوارها غير فاعلة ولا تفعل مفاعيلها في عمليات التنمية السياسية، والأدوار التي تقوم بها الأحزاب كالتنظيمات السياسية نظريًا وعمليًا هي: عمليات التجنيد السياسي، والمشاركة بالسلطة السياسية من خلال آليات الانتخاب المختلفة، وتفعيل الرقابة السياسية والمساءلة، وتداول السلطة ودورها التنموي في نشر الثقافة الديمقراطية وبناء الوعي السياسي، وعمليات التعبئة والتحريك. وهذه الأدوار إما أن تكون ضعيفة أو غائبة كليًا كما في حالة دول الخليج العربي، ففي هذه الدول التقليدية برزت زعامات تقليدية طائفية أو قبلية بدلاً من الزعامات الحزبية، وفي بعض الدول العربية الأخرى هناك سيطرة الحزب الواحد الذي يمسك بزمام الحكم والمبادرة السياسية، وإن ظهرت هناك تعددية حزبية فهي شكلية بحتة ودورها معدوم تمامًا. وفي بعض الدول تكثر الأحزاب ولكنها كغثاء السيل لا دور لها أو فعالية لأسباب سياسية وثقافية واجتماعية تتوطن في تلك المجتمعات، أما حال النقابات المهنية التي تحاول أن تأخذ دورًا سياسيًا فإما أنها محكومة من السلطات القائمة أو مهمشة وتمارس عليها كافة أنواع الضغوط لإبقاء دورها في الإطار المهني، وبشكل عام فإن وجود معارضة منظمة وقانونية سيكون لها الأثر الأكبر في التسريع في عمليات التنمية السياسية في الوطن العربي.

ثالثًا- البنى التقليدية القبلية:

إن استمرار البنى التقليدية القبلية والعشائرية والعائلية والطائفية على مستوى تركيبة المجتمع ومستوى تركيبة السلطة السياسية وأنظمة الحكم يشكل عائقًا أمام أحداث التنمية السياسية، فالعقلية القبلية هي عامة في بعض المجتمعات العربية ويطلق البعض عليها «القبلية السياسية»، واستمرار حالة الانفصام والتناقض بين ما هو موروث وما هو مستحدث وبين ما هو تقليدي وما هو محدث يشكل عقبة كبيرة في إجراء عمليات الإصلاح، وتتمثل هذه الحالة الانفصامية في الخوف المستمر من تسارع عملية الإصلاح

خوفًا من التأثير على موازين القوى في المجتمع مما يقود إلى إضعاف السلطة التقليدية وتفككها، فعلى الرغم من انتشار التعليم وازدياد درجات الوعي السياسي، إلا أن النمط التقليدي السائد في العديد من المجتمعات العربية يشكل عقلية ويحافظ عليه دومًا بالتبرير بالخصوصية للمجتمع. وفي ضوء ذلك تستمر آليات كسب الولاء السياسي والحصول على الشرعية من خلال وسائل متعددة مثل: المعونات النقدية، توزيع الأراضي، والوظائف في الإدارة العامة وغيرها من الامتيازات الأخرى.(١٧)

رابعًا- الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسكانية:

تعاني العديد من الدول العربية (باستثناء دول النفط) من مشكلات اقتصادية واجتماعية متفاقمة، مثل: تدني المستوى المعيشي، وضعف النمو الاقتصادي، وازدياد حجم المديونيات الخارجية، وقلة الموارد الطبيعية، وضعف الإنتاج وعمليات التصدير، إضافة للفقر، والبطالة، وتدني المستويات التعليمية أي ازدياد الأمية، وتردي الأوضاع الصحية وكل هذه المظاهر لتلك المشكلات الاقتصادية والاجتماعية المزمنة تحول دون الاهتمام بعمليات التنمية السياسية، وينتج عنها ضعف الاهتمام من قبل أفراد المجتمع بعمليات التنمية إذ إن لهم أولويات معيشة فهمهم العام هو تحسين تلك الأوضاع. وفي الدول الخليجية مثلاً والتي تعاني من خلل هيكلي مزمن في تركيبة السكان عامة وقوة العمل خاصة فقد ازدادت نسبة الوافدين إلى الثلث بالنسبة إلى إجمالي السكان ووصلت نسبتهم في قوى العمل إلى الثلثين وفي بعض الدول وصلت نسبتهم إلى ٨٩٪ من المجموع العام (الإمارات العربية المتحدة)، وأدى هذا إلى خلل في التركيب الديمغرافي مما أدى إلى تفكيك المجتمعات الخليجية وتراجع دور المواطنين السياسي والثقافي والإنتاجي إذ وصل الأمر في بعض الدول الخليجية أن المواطنين أصبحوا أقلية، وهذا العامل يشكل عقبة كبيرة أمام التنمية ويدفع السلطات الحاكمة إلى التردد وعدم الإسراع في السير في تلك العمليات.(١٨)

خامسًا- مؤسسات المجتمع المدني:

لم يعد بالإمكان أن نتحدث عن إمكانية تطور اجتماعي واقتصادي وسياسي أو تنموي دون العودة إلى تكوينات ومؤسسات وتشريعات المجتمع المدني، فهو تحد جديد في فهم تحولات المجتمع المدني ومدى قدرته على البروز والتفاعل محليًا وعالميًا، فهذه

المؤسسات تحدد فعالية المجتمع المدني بمدى انفصاله أو استقلاله عن سلطة الدولة، ويمكن القول إن المجتمع المدني يعني وجود مجموعة من التنظيمات التطوعية الحرة التي تشغل المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة بقيم معايير الإقدام والتراضي والتسامح والإدارة السليمة للتنوع والاختلاف ومن البديهي أن تتحدد فعالية المجتمع المدني بمدى انفصاله واستقلاله عن السلطة السياسية.

فمؤسسات المجتمع المدني موجودة في العديد من المجتمعات العربية ولكنها ضعيفة ودورها ليس ظاهرًا بشكل واسع، إضافة إلى أن العديد من تلك المؤسسات ليست مستقلة عن السلطات السياسية فحالة الضعف هذه هي أحد المعوقات لعمليات التنمية السياسية.(١٩)

سادسًا- ضعف وتدني مستوى المؤسسية:

من أهم المعوقات لعملية التنمية السياسية التي تواجه الوطن العربي ضعف المؤسسية في البناء السياسي، إذ إن الشخصانية والانفراد بالقرار السياسي تطغى على عمل المؤسسات، حيث أن السلطات الحاكمة تسطير على آلية القرار السياسي ونتائجه رغم وجود مؤسسات برلمانية والتي يفترض أن يكون لها الدور الأكبر في وضع التشريعات القانونية وعمليات الرقابة والمساءلة، إلا أن دورها ضعيف أو شكلي أو يكاد يكون معدومًا، فمعظم مشاريع القوانين تأتي كمقترحات من السلطة التنفيذية، وفي هذه الحالة تضغط الحكومات على الكتل البرلمانية لتحرير ما تديره من مشاريع قوانين أو أن تستغل فترة غياب البرلمان لإصدار القوانين المؤقتة، ناهيك عن القدرة الدستورية التي تملكها الأنظمة في حل البرلمانات متى شاءت، لذلك أصبح مبدأ فصل السلطات مبدأً شكليًا، وبشكل عام فإن الكثير من القرارات السياسية تتخذ بصورة فردية من الحكام لا يحكمها إطار قانوني وإن حكمها ذلك فالتبرير سيكون سهلاً.

سابعًا- ضعف الثقافة الديمقراطية:

من أهم أسباب عدم تسريع عمليات التنمية السياسية في الوطن العربي هو ضعف أو غياب الثقافة المستندة للقيم الديمقراطية حيث إن بنية الأنظمة السياسية والاجتماعية

هي أنظمة أبوية تقليدية ذات أبعاد سلطوية يكون الأمر والنهي فيها لكبير الأسرة أو سلطة الحاكم. وقبل أن تكون الديمقراطية شكل نظام سياسي فهي ثقافة تستند إلى مجموعة من القيم مثل: احترام آدمية الإنسان، واحترام الرأي والرأي الآخر، والتعددية السياسية، واحترام حقوق الإنسان، والإيمان بالحريات العامة وسيادة القانون والمشاركة السياسية، وإذا لم تسد هذه القيم كنسق ثقافي عام، فإنه من الصعوبة بمكان إحداث التنمية السياسية وعلى العكس من ذلك، فإن السائد في المجتمعات العربية أنماط القيم التقليدية القائمة على عادات وتقاليد قبلية وعشائرية تحكم علاقات المجتمع وحتى السلطة وتشكل عقلية عامة، وبناءً عليه فإن الثقافة السائدة تفتقر إلى أي مستوى من الحرية والاختيار وهذا بدوره يقضي على الإبداع والابتكار على الرغم من مرور عدة عقود من الاستقلال والتحرر الوطني وبناء مؤسسات حديثة ورغم انتشار التعليم إلا أن العقليات ما زالت تقليدية نهجًا وتفكيرًا.[٢٠]

ثامنًا- ضعف المشاركة السياسية ودور المرأة، وتدني مستوى ثقافة حقوق الإنسان:

المشاركة السياسية هي القدرة في التأثير على القرار السياسي أو متخذيه، وغيابها يشكل عائقًا واضحًا أمام عمليات التنمية، فتدني الاهتمام بما هو سياسي وبالذات حين ننظر إلى الانتخابات أيًا كانت برلمانية، أو رئاسية، أو محلية فنسب المشاركة ضعيفة جدًا في كثير من البلدان العربية، وعلى سبيل المثال لا الحصر في أكبر دولة عربية وهي مصر كانت نسبة المشاركة ٢٣٪ من ٣٢ مليون يحق لهم التصويت أي ٤,٥ مليون مواطن شاركوا في الانتخاب فقط وفي كثير من الدول مثلاً دولة الكويت فإن الذين انتخبوا برلمان ٢٠٠٣م كان عددهم ١٣٤ ألف مواطن من إجمالي قدره ٨٤٠ ألف مواطن عدد سكان الكويت، ناهيك عن عمليات اتخاذ القرار تتم من نخب سياسية معينة أو حتى في خلوات بعيدًا عن أعين ومشاركة المواطنين.

إن وضع المرأة ومكانتها هو انعكاس لدرجة تقدم المجتمع ومن هنا يصبح استثمار طاقاتها إحدى الضرورات التي يجب تحقيقها، وقضية المرأة ليست فقط في إقصائها أو تدني مشاركتها في عملية اتخاذ القرار أو العمل وإنما يجب القضاء على كل أشكال

الاستغلال، والإقصاء بكل أطره، وفي العالم العربي تتدنى مشاركة المرأة إلى أرقام لا تتناسب مع حجمها من الشريحة السكانية أو قدراتها. أما في مجال حقوق الإنسان فالثقافة القانونية معدومة في كثير من البلدان العربية وكل هذه الأمور المشاركة، وغياب المرأة، وضعف قيم حقوق الإنسان تشكل معيقات وعقبات أمام التنمية السياسية.

تاسعًا- النزاعات الإقليمية المزمنة:

منذ عدة عقود تعيش المنطقة العربية حروبًا، ونزاعات مختلفة أهمها في الوقت الراهن الصراع العربي - الإسرائيلي، وحالة احتلال العراق، والنزاعات الحدودية، وحالة السودان وكل هذه القضايا المستعصية تعصف بالاستقرار السياسي وبالتالي فإن التنمية السياسية تحتاج إلى متطلب سابق هو الاستقرار على صعيد المنطقة وبالتالي ينعكس على الدول المتأثرة بذلك، ناهيك عن استمرار عوامل عدم الاستقرار الداخلي المتعددة التي تؤثر سلبًا على أية عمليات للتنمية السياسية.

وبالتالي فإن الاستقرار وحل المعضلات السياسية المزمنة أصبح ضرورة خصوصًا الصراع العربي - الإسرائيلي الذي يشكل عقبة الاستقرار في المنطقة، ولا نستبعد الأحداث الدولية والسياسات المتخذة ضد دول المنطقة من تشكيلها معوقات متفاوتة التأثير.

الهيمنة الاقتصادية الغربية:

في ظل النظام العالمي الجديد يتم الاعتماد على الاقتصاد والمعرفة كعنصر أساسي ويمتاز هذا النظام بتداخل اقتصاديات المراكز التي فقدت استقلالها الذاتي وأصبحت جزءًا من بنية اقتصادية عالمية مندمجة، ودخول الدول النامية (الأطراف) مرحلة التصنيع دفع بدول المركز (الدول المتقدمة) للسيطرة على الدول النامية بصورة أعمق وأكثر وضوحًا من خلال وسائل السيطرة والتحكم المباشر في الأسواق والتكنولوجيا والاستثمارات وأصبح دور الدولة في العالم النامي هو كيفية التكيف مع المعطيات الجديدة للعولمة كجزء من النظام العالمي الجديد. فالتكيف أصبح مفروضًا من المؤسسات الدولية وخصوصًا صندوق النقد الدولي، وبشكل عام فقد انسحبت الدولة من مسؤولياتها الاقتصادية

والاجتماعية مما أدى لوضع آليات وقواعد جديدة للسوق، والخصخصة (إحلال الملكية الخاصة بدل العامة) وإعطاء الأولوية لخدمة الدين الخارجي، والانفتاح والتوسع في استيراد السلع الأجنبية، وتصدير الأموال وبالتالي تصفية دور الدولة الوطنية،[٢١] ومجمل هذه التحولات الاقتصادية في ظل العولمة ومضامينها أثرت على الوطن العربي فهو ليس بعيدًا عن تلك التحولات بل هو في القلب منها. وتكمن أهمية الوطن العربي من منظور المصالح المسيطرة عالميًا ليست في احتمالية توسع أسواقه الصناعية فحسب بل في ثروته النفطية خاصة (الخليج العربي) وبالتالي يتغلب الجانب السياسي على الاقتصادي، وبكل الأحوال فإن المنطقة تحتل مكانة أساسية في مشروع النظام العالمي الجديد.[٢٢]

فالعالم اليوم محكوم بعلاقات وقوى اقتصادية، وإن للاقتصاد العالمي آلياته التي تعمل تلقائيًا لصالح الأقوياء ويستند إلى إيديولوجية السوق والبقاء للأصلح، فالعولمة بكل مضامينها لها وجهان وجه في الشمال وهو تركز الثروة والقوة والمعرفة وآخر في الجنوب يمتاز بالفقر، والتهميش والتبعية والجهل وهو المستودع الكبير لفقراء هذا الكوكب -العالم النامي- والذي نصيبه من الناتج الإجمالي العالمي في تراجع مستمر عبر العقود الثلاث الماضية.

إن الدول الصناعية السبع المتقدمة على المستوى العالمي اقتصاديًا وصناعيًا وهي الولايات المتحدة، اليابان، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، كندا وإيطاليا قد ركزت على تثبيت مفعول قانون التركيز داخلها وكدليل على ذلك فإن هذه الدول وحدها تضم المقار لـ (٤٢٦) شركة من بين أكبر ٥٠٠ شركة عالمية وهي القوى الفاعلة والمسيطرة على النظام العالمي الجديد والتي يجتمع رؤسائها سنويًا أو ما يسمى قمة السبع أضيف لها الاتحاد الروسي لأسباب سياسية وأصبحت قمة الثمان الكبار أو مجلس إدارة العالم.[٢٣] وقد أنفقت هذه الدول على البحث والتطوير لتحويل المعرفة العلمية لتقنيات إنتاج مبلغ ٣٤٥ مليار دولار، ناهيك عن السيطرة على القطاع المالي كجزء من مؤشرات العولمة حيث أن هناك ٥٨ مصرفًا أو بنكًا عالميًا من أصل ٦٩ مصرفًا أو بنكًا مقرها الأصلي في واحد أو أكثر من تلك الدول، وكذلك في مجال شركات الاتصالات ١٩ شركة من أصل ٢٢ شركة عالمية لدى

مجموعة الدول الصناعية، وشركات الحاسوب الكبرى عالميًا ٩ شركات ست منها في الولايات المتحدة وثلاث في اليابان، فهذه الشركات الكبرى والمتعددة الجنسية منها هي التي تسيطر على الإنتاج العالمي وعلى الأسواق العالمية في ظل تجارة مفتوحة، وحركة رؤوس أموال دون عوائق تفرض من الدول، وينعكس هذا الاستقطاب المتزايد من خلال تراجع مكانة الأمم المتحدة ودورها وتصاعد سلطة المؤسسات الدولية الثلاث الذي يلغي قاعدة صوت واحد لكل دولة وبالتالي الخضوع الكامل لسيطرة الدول الصناعية المتقدمة في إطار أيدلوجية السوق، من خلال المؤسسات الدولية الثلاث، البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية. (٢٤)

ولو نظرنا إلى أهداف منظمة التجارة العالمية فهي تسعى إلى: (٢٥)

- **تحرير تجارة السلع الأولية، وهي مصدر الثروة لدى دول العالم النامي.**
- **تحرير تجارة الخدمات.**
- **الدولة الأولى بالرعاية، معاملة العالم متساوية.**
- **إيقاف الدعم عن السلع الأساسية.**
- **تقديم الحماية للسلع الأساسية.**

أما صندوق النقد الدولي، الذي يقدم القروض والمنح للدول النامية، والذي يضع شروطًا جذرية للتحول لاقتصاد السوق، فإن ما يحكمه عدة معايير وهي أن التدفقات المالية تتأثر بمصلحة المانح، وأن التدفقات للمنطقة العربية هي الأوسع في الفترة الحالية ونتيجة لظروف ومصالح سياسية، وتحوز الولايات المتحدة قدرًا كبيرًا من السلطة والنفوذ في سياسات الصندوق وكذلك البنك الدولي. وبالتالي فإن المطلوب إرساء اقتصاديات تخدم مصالح الولايات المتحدة سياسيًا إذ إن الهيمنة الاقتصادية أقل كلفة وأسهل من الحكم المباشر بالقوة العسكرية.

وفي ضوء هذه التحولات الاقتصادية العالمية وظهور النظام العالمي الجديد، العولمة الاقتصادية، فإن الوطن العربي خلال العقود الثلاث الماضية قد شهد الكثير من التغيرات وبشكل عميق لم يشهدها من قبل عبر تاريخه الطويل، وتمثلت هذه المتغيرات بـ: (٢٦)

- **تضاعف عدد السكان مرة ونصف المرة.**
- **ازدياد حجم المدن العربي بمعدل ثلاث مرات.**
- **ارتفاع عدد المدارس والجامعات خمس مرات.**
- **تضاعف مستوى الدخل ثلاث مرات.**
- **تضاعف حجم القوى العاملة ثلاث مرات.**
- **ارتفاع استخدام أجهزة الراديو خمس عشرة مرة.**
- **ارتفاع أجهزة التلفزيون خمس وعشرين مرة.**
- **انفجرت في المنطقة خمسة حروب ممتدة أو أكثر.**
- **تضاعف عدد المسافرين خارج الوطن العربي خمس عشرة مرة.**
- **ازدياد حجم الديون الخارجية لبعض الدول العربية أكثر من ثلاثين مرة.**
- **ازدياد أرصدة بعض الدول العربية في الخارج أربعين مرة.**

وبالنظر إلى مجموع الناتج المحلي للدول العربية فقد بلغ عام ١٩٩٦م ٢٪ من الناتج الإجمالي للعالم، وعام ٢٠٠٥م لا يتعدى ٣٪ من الناتج العالمي، وبالتالي لا يشكل وزنًا كبيرًا في ضوء واقع الاقتصاد العالمي، حيث إن الناتج الإجمالي لدولة مثل هولندا التي يعادل سكانها ٦٪ من سكان الوطن العربي يمثل ٧٠٪ من الناتج الإجمالي للوطن العربي، أما إيطاليا والتي يعادل سكانها ٢٢٪ من سكان الوطن العربي فإن ناتجها القومي يعادل ٢٢٠٪ من الناتج الإجمالي العربي.[٢٧]

وفي ضوء هذه الأرقام والمعطيات فإن الاقتصاد العربي يتسم بالاعتماد على سلعة واحدة للتصدير أحادية الجانب وهي النفط لدى الدول المنتجة له في الوطن العربي، ناهيك عن سوء استغلال الموارد الطبيعية، وتتسم بتخلف وتفكك هياكلها الإنتاجية وانخفاض الإنتاج والإنتاجية، وتمتاز بضيق السوق المحلية وكلفتها واعتمادها المطلق على التجارة الخارجية والتي تصل مع الاتحاد الأوروبي ما يقارب ٤٥٪ من حجم تجارتها الخارجية

مقارنة مع التجارة البينية العربية التي تصل إلى ٩,٥٪ ويضاف إلى ذلك ضعف القاعدة التكنولوجية، وتتميز بانخفاض متوسط دخل الفرد العربي باستثناء الدول الخليجية.[٢٨]

وبشكل عام، ونتيجة للتحولات الاقتصادية العالمية وظهور العولمة بكل أبعادها، فإن الاقتصاد العربي ينخرط مباشرة في السوق العالمي معتمدًا اعتمادًا كليًا عليه في مدخلاته ومخرجاته، مما يزيد من مستوى الهيمنة الاقتصادية الخارجية وبالذات الغربية منها، خصوصًا وأن المجتمعات العربية تتجه اتجاهًا سريعًا نحو المجتمعات الاستهلاكية، ومع تراجع مفهوم السيادة الوطنية في ظل العولمة فإن الاقتصاديات العربية هي منخرطة وتابعة في معظم أبعادها لأهدافه ومطالبه.

العولمة ومحاولات طمس الهوية الثقافية:

تعريف مفهوم العولمة:

العولمة ظاهرة معقدة ومركبة وذات أبعاد اقتصادية وسياسية واجتماعية وحضارية وثقافية وتكنولوجية أنتجتها جملة من الظروف والمتغيرات الدولية وتؤثر على حياة الأفراد والمجتمعات والدول. وينظر لها على أنها تطور طبيعي للحضارة الإنسانية وبالمعنى اللغوي Globalization تعني جعل الشيء على مستوى العالم كله في الأرض والفضاء بمعنى الانتقال من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن المراقبة،[٢٩] والعولمة تعني إخفاء الطابع الكوني أو العالمي على النشاطات والفعاليات الإنسانية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والعلمية وتهدف إلى ربط التطور التكنولوجي والاقتصادي وما ينجم عنها لبناء حضارة كونية جديدة قوامها توحيد الثقافة والفنون والنظم الاجتماعية وتأسيس حضارة جديدة لصالح المركز العالمي الذي ينتج التكنولوجيا ويقود ظاهرة العولمة؛[٣٠] ويتضمن المفهوم الاتجاهات والمناهج والقيم Valuesوعلى المجتمعات أن تتبناها وتتكيف معها وأن تدرك نتائجها وانعكاساتها فالظاهرة تعني دمج وتوحيد العالم وتنميطه ضمن إطار كوني التوجه بالجوانب المختلفة المكونة والمؤثرة على واقع المجتمعات وخصوصًا ما يتعلق بالثقافة والمعلومات والتكنولوجيا وتظهر وجود جهة

ما تحاول الهيمنة والسيطرة على العالم وتوجيهه اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا. ونتيجة لهذه فقد تعددت أنواع العولمة فمنها العولمة الاقتصادية والعولمة الثقافية والعولمة السياسية إلى غيرها من أنواع.

أولاً- العولمة الاقتصادية:

وتعني التحول نحو اقتصاد السوق، وتقليص دور الدولة في النشاطات الاقتصادية «الخصخصة»، وإزالة الحواجز والحدود أمام حركة رأس المال، وتحرير التجارة الدولية، وإزالة كافة القيود المفروضة عليها، وإعطاء دور للمؤسسات المالية الدولية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، لرعاية هذا التوجه، وتعزيز التحول العالمي بهذا الاتجاه من خلال المساعدات والمنح والقروض والشروط المفروضة ووصفات برامج التصحيح الاقتصادي. ومن مظاهرها نشاطات التجارة الإلكترونية والطابع العولمي للنشاطات المالية والاستثمار الأجنبي المباشر والتي تعتبر آلية دمج الاقتصاد العالمي، وقد ساهم في ذلك ثورة الاتصالات التي قلصت الأماكن واختصرت المسافات وأصبحت المعلومات تنتقل بصورة مباشرة على امتداد أرجاء العالم.[٣١]

وقد ساهمت في إعادة تقسيم العمل الدولي، وتدويل العملية الإنتاجية، ونقل الصناعات الملوثة للبيئة إلى دول الجنوب، وكان الدور الأكبر في ذلك للشركات المتعددة الجنسية وساعدت على اندماج الشركات الكبرى للكتل الاقتصادية الثلاث في أميركا وأوروبا واليابان وتمت ٤٢٠٠ عملية اندماج بين الشركات الكبرى ما يعادل ٩٢٪ من عمليات الاندماج على المستوى العالمي بين الكتل الثلاث وهي تملك ٨٦٪ من المعاملات المالية التي تبرم في الأسواق المالية العالمية.[٣٢]

ثانياً- العولمة السياسية:

تعالج العولمة السياسية موضوعات عدة منها ما يتعلق بالدولة القومية واقعها ومستقبلها في ظل العولمة وما هي مبررات وجودها، ويتبع ذلك مفهوم السيادة الوطنية

للدولة. وأصبح هناك اتجاه عالمي تقوم الدولة بمقتضاه بالتخلي عن جوانب من قوتها لصالح كيانات سياسية إقليمية ودولية، فقد أنشأت القوى الاقتصادية الدولة القومية حين كانت تمثل مصلحتها، وأنشأت الحدود السياسية، وهذه القوى نفسها هي التي تسعى حاليًا لبناء سوق عالمي وتجاوز الحدود القومية.[٣٣]

وتركز العولمة السياسية على نشر مفاهيم الديمقراطية الليبرالية، وإنهاء السلطويات والأنظمة الشمولية، وتبني القيم الديمقراطية، مثل التعددية السياسية، وحكم القانون والحريات العامة وحقوق الإنسان وحماية الأقليات والتدخل الدولي الإنساني واستخدام الشرعية الدولية للقيام بالأعمال المتعلقة بالتدخل.

ثالثًا- العولمة الثقافية:

تستند العولمة الثقافية لنشر قيم ومبادئ الثقافة الغربية وبالذات النموذج الثقافي الأميركي وجعله نموذجًا كونيًا يتم تبنيه وتقليده وساهم التطور في مجال وسائل الإعلام وتكنولوجيا المعرفة من إنترنت وغيرها في نقل هذا النموذج إلى المجتمعات المختلفة.

فالغاية هي توحيد الثقافة العالمية بتنميطها على حساب الثقافات الفرعية والمحلية[٣٤] ونشطت إلى تسويق ذاتها عالميًا عبر المؤسسات البحثية، والمنظمات غير الحكومية وبعض الأجهزة والوكالات الرسمية فهي تروج الأفكار وأنماط السلوك المبتكرة من الثقافة الغربية وبالذات الأميركية مثل أيدلوجيات حقوق الإنسان والحركات النسوية وحركات البيئة والتعددية الثقافية مع أنماط الحياة المجسدة لهذه الأيدلوجيات.[٣٥]

مفهوم الهوية الثقافية:

تعرف الثقافة بأنها مجموعة من المميزات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعًا ما أو مجموعة ما، وتشمل الفنون والأدب وأنماط العيش والحقوق الأساسية للفرد ومنظومة قيمه ومعتقداته وعاداته فهي كل متكامل تمثل نمط حياة وسلوك ورؤية وحركة وفعل أنها المحرك لإنتاج المشروع الحضاري لمجتمع ما،[٣٦] ويعرفها «محمد عابد

الجابري» بأنها ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات التي تحتفظ الجماعة البشرية بهويتها الحضارية من إطار ما تعرفه من تصورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء.(٣٧)

وتحتوي تميز «الأنا» عن «الآخر» إذ تشكلها مجموعة من الرموز والأعراف والقيم المتداخلة والمركبة التي تشكلت عبر فترات تاريخية مختلفة، وتبرز اللغة كأهم العناصر المكونة للثقافة وتلعب دورًا أساسيًا في توحيد الانتماء الجماعي إضافة للمكان والدين، فالأفراد يعرفون أنفسهم من خلال النسب والدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية، فهوية أي أمة تبرز مدى تشابهها واختلافها عن الآخرين، لذا أصبحت الهوية الثقافية العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداوتها.(٣٨)

ويوجد للهوية الثقافية عدة مؤشرات من أهمها اللغة، وهي الواجهة الثقافية وأداتها وتحمل مضامين الحضارة، واللغة تحمل رموز ثقافة الأمة والعقائد ومنظومات المعرفة والعلم والأعراف والقيم والمعايير الثقافية وهي عامل رئيسي محدد للهوية الجماعية للمجموعات البشرية، ومن الملامح التي تتميز بها اللغة التواصل والتخليد وتعزيز التكنولوجيا الحديثة، أما الدين فيعتبر مكونًا أساسيًا للهوية القومية ويعتقد البعض أنه هو الهوية الثقافية بذاتها وتحديد وظيفة الدين بتعزيز الإحساس بالهوية خصوصًا في حالة الصراع مع الآخر، والشعور الداخلي لدى اتباع الدين الواحد حيث الحقيقة هي التي ينادون بها ومن دون ذلك زيف وباطل.(٣٩)

أما نشر ثقافة الاستهلاك فيعنى نشر القيم والرموز وأساليب السلوك المرتبطة بالاستهلاك والترويج للثقافة الاستهلاكية وما يدعى بالقناة الثقافية الشعبية.

وأخيرًا مؤشر ثقافة الصورة، الصورة أصبحت أداة رئيسة في إعادة تشكيل الثقافة العالمية، وهي تتجاوز اللغة وتشكل الوعي والإدراك وتسعى لتكوين وعي قائم على النظام السمعي والبصري فهي تقنية التلقين وطريقة معينة لإدراك العالم والتعبير عنه.(٤٠)

آثار العولمة على الهوية الثقافية:

يوجد في العالم ما يقارب من (٦٨٠٩) من اللغات الحية ومنها سبع لغات حية يتحدث بها ما يزيد عن نصف سكان الكرة الأرضية، وتتعرض اللغة إلى زيادة أو نقصان في نسب المتحدثين بها، ويمكن اعتبار زيادة إمكانيات الاتصال والاهتمام الثقافي العالمي من العوامل المهمة في تعلم اللغات الحية وهذا العامل زاد من نسبة المتحدثين باللغات وفي نفس الوقت إن عدم الإقبال على بعض اللغات الحية يعرضها لخطر الانقراض أو التراجع، ووصلت نسبة المتحدثين باللغة العربية عالميًا إلى ٣.٣٪ عام ١٩٨٠م، وفي عام ١٩٩٢م زادت إلى ٣,٥٪ وهذا يعني أن هناك مزيدًا من التواصل والاهتمام باللغة العربية وهي في تزايد في نسب المتحدثين بها عالميًا.[٤١]

وفي مجال مؤثرات العولمة فإن هناك زيادة في الناطقين باللغة الإنجليزية عالميًا، فالاستثمارات الأجنبية المباشرة والتجارة الخارجية ولغة التواصل على شبكات الإنترنت ووسائل الاتصال والسياحة العالمية تستخدم اللغة الإنجليزية وباللهجة الأمريكية وفي هذا السياق تعتبر اللغة الإنجليزية لغة التواصل الدولية، وهذا يدفع باللغات الحية بان تقف موقف الدفاع عن خصوصيتها وعمقها الحضاري، ومن هنا يمكن القول إن للعولمة تأثيرًا مباشرًا على اللغة التي هي أداة التواصل والتعامل.

وتقوم العولمة بالتأثير على أنماط عيش المجتمعات أو ما يسمى «قناة الثقافة الشعبية» ويؤكد ذلك سلوك الشركات الكبرى مثل ماكدونالدز وهي المثال الأبرز في هذا المجال وقد استطاعت خلال خمس سنوات من مضاعفة موقعها على الكرة الأرضية ووصلت عام ١٩٩٦م إلى ٢١٠٢٢ موقع أو فرع، وتمثل هذه الشركة مظهرًا من مظاهر الثقافة الشعبية، والتي تمثل الطريق الأميركية في الحياة والسلوك اليومي الأمريكي الذي تم نشره في أرجاء العالم، وبذا تتم عملية التغير الاجتماعية في نمط الحياة من خلال التأثير على القيم والعادات وبالدعاية الفاعلة والموجهة إلى الأجيال الشابة، وهناك العديد من الشركات الأمريكية اتبعت نفس الأسلوب في نشر قيم تؤثر بها على قيم هذه المجتمعات في كافة أرجاء العالم. وهذا هو أحد مظاهر العولمة وتأثيراتها المعيشة ومنها

غير الأطعمة مثل الأدوية والملابس والموسيقى والأفلام والكتب والبرامج التلفزيونية التي لها تأثير كبير على أنماط القيم والعادات والتقاليد للشعوب المختلفة، وهذا ما هو مطلوب من العولمة: تشكيل ثقافة عالمية واحدة، ونمط تفكير عالمي واحد.

وكما يذكر برهان غليون: إن الثقافات توجد في حقل تفاعل يحدد في ما بينها علاقة هيمنة وخضوع على درجات متباينة ومتفاوتة وقد تكون هيمنة كاملة وساحقة، وقد تكون سطحية ونسبية.[٤٢]

ويضيف إنه ينتج عن العولمة عمليتان متوازيتان هما:

١- خط نشر ثقافة عالمية تشكل الموارد المشتركة للنخبة الدولية التي سوف تدمجها الشبكات والقطاعات المعولمة وتنشر فيها القيم والسلوك وأنماط التفكير ذاتها وتفصلها عن الجسم الرئيسي للمجتمعات التي تنتمي إليها.

٢- خط التمايز والصراع المتزايد بين الثقافة المعولمة الجديدة وثقافة العولمة والثقافات المحلية التي سوف تفقد طابعها الوطني أو القومي أو التقليدي.[٤٣]

وتمتلك العولمة سمة المرونة والتنوع ومرونة المادة ومرونة الموقف بمعنى التأقلم والتكيف مع المتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية وبهذه المرونة والقدرات على التكيف تذوب الهويات الثقافية.[٤٤]

والجانب الثقافي الآخر الذي يشكل خطورة على الهوية الثقافية هو ما يدعى ثقافة ما بعد المكتوب أو ثقافة الصورة، التي تعتبر خطابًا متكاملاً تتجاوز اللغة وتساهم في تشكيل الإدراك والوعي وقد تحرف الحقائق وتبني انطباعًا غير حقيقي عن موضوع الصورة المراد تسويقها لهدف معين وبالتالي ومن خلال الصورة تتم تزييف الحقائق والوعي وتحويل الثقافة إلى مادة استهلاكية.[٤٥]

يعتبر الدين المكون الأساسي للهوية الثقافية وربما هو الهوية الثقافية بذاتها، وتحدد وظيفة الدين بأن يعزز الإحساس بالهوية خصوصًا في حالات الصراع مع الآخر، والعولمة ونتيجة لوسائلها التكنولوجية المتعددة الإنترنت والبرامج المتلفزة والأفلام وغيرها من

وسائل الإعلام والمؤثرة على القيم الدينية من خلال البرامج الموجهة للمجتمعات وخصوصًا المستهدفة منها، تلعب دورًا في زعزعة القيم الدينية وخلق قيم جديدة تتواكب مع التوجهات الثقافية للعولمة.

وبشكل عام تتعرض المنطقة العربية والعديد من دول الإسلام إلى هجمة شرسة من التشهير والتحقير لم تتعرض لمثلها في تاريخها الطويل، فبعد سقوط الاتحاد السوفييتي العدو الأول للغرب في إيديولوجيته، تم استبداله بعدو جديد هو الإسلام على أساس نظرية صراع الحضارات التي أطلقها صموئيل هنتغتون، فوصم الإسلام «بالإرهاب» وسمي العدو الأول للحضارة الغربية المستندة على الحرية، فالإسلام هو عدو الحرية كما يقولون، وهذا الدين الذي يقوم على الرحمة والتسامح والانفتاح والتعايش مع الآخر وصف بأوصاف عدة بعيدة عن الحقيقة والواقع، ومنذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م ازدادت الهجمة شراسة وقوة وتكللت باحتلال أفغانستان والعراق على التوالي وأطلقت يد إسرائيل في التعامل مع الشعب الفلسطيني المقاوم عن حقوقه المشروعة على أساس أنهم جزء من الإرهاب العالمي، وتعددت التحديات للمساس بروح الإسلام من حيث إثارة الشبهات حول الثقافة الإسلامية وجذورها والتشكيك بها من مختلف الجوانب، ثم عملية تدفق المعلومات عبر الوسائل المختلفة لاختراق هذه الثقافة وزعزعتها في نفوس المؤمنين بها ونشر منظومة من القيم والمفاهيم العولمية لتحقيق هذا الاختراق والنيل من خصوصية هذه الثقافة، وكما ورد فإن الهدف الأساسي للاختراق والتأثير الثقافي الذي تتمحور حوله ثقافة العولمة هو خلق حالة من التقبل لنمط الثقافة الغربية وخاصة الأمريكية ونشر مبادئها ومفاهيمها في إطار المجتمعات العربية من أجل تذويب الثقافة في إطار الثقافة العولمية، ومن ثم فرض التبعية عليها وإلحاقها في ركب ثقافتهم، فيلاحظ أن الخطوات تشهير وتشكيك واختراق وتذويب وتبعية وإنهاء.

وفي هذا السياق جاءت المشاريع والمخططات الهادفة لتغيير بنية هذه المنطقة ومن خلالها أنظمتها السياسية وقيمها الثقافية وأنماط معيشتها وفرض النظام الأحادي وعلى سبيل المثال لا الحصر، مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي بني على أساس

تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول عام ٢٠٠٢م الصادر عن برنامج الأمم المتحدة للإنماء والذي احتوى على المرتكزات المتعلقة بنشر الديمقراطية والحكم الصالح أو «الرشيد» وتمكين المرأة وما تبعه من برنامج وتوصيات لتغيير مناهج التعليم التي اعتبرت بأنها متخلفة وتستند إلى التلقين وتحث على الكراهية، وكذلك ما جرى بالعراق من تفكيك لمكونات المجتمع وتحويله إلى طوائف على أسس دينية وعرقية متناحرة أو ما سمي «بالفوضى الخلاقة».

ويبدو أن الهدف الأسمى هو تفكيك المنطقة سياسيًا وجغرافيًا وإعادة تركيبها ثانية على الطريقة الأميركية، ومن خلال ذلك يمكن تغيير نمط الثقافة السائد بالثقافة العولمية بكل مضامينها. ولا ننسى بأن هناك هدفًا آخر يتمثل بتغلغل واختراق إسرائيل لكيانات المنطقة إضافة إلى السيطرة الكلية على السلعة الأهم وهي النفط ولكل ذلك تستخدم آليات متعددة بدءًا من القوة العسكرية ومرورًا بالمنح والمساعدات ودور مؤسسات المجتمع المدني وسياسات صندوق النقد الدولي والمؤتمرات الدولية وإلى غير ذلك.

إن هذه المسارات المستخدمة هدفها طمس الهوية الثقافية في المنطقة المستندة إلى القيم الاجتماعية والدينية وتفتيت هذه البنى واستبدالها بأنماط ثقافية جديدة تتواكب مع المتغيرات الدولية والعولمة الثقافية، وباعتقادنا أن الذي يجب أن يسود هو الحوار والتعاون المشترك بين الثقافات لا أن تسيطر أو تمحو ثقافة حضارية ثقافة حضارية أخرى فالمنهج المستند إلى الحوار العقلاني والموضوعي والقائم على احترام الغير وقبول الآخر هو المطلوب بدلاً من السير وراء الصراعات ومحاولات إقصاء الآخر وإلغائه.

إن علاقات الأمم والشعوب يجب أن تبنى على المصالح المشتركة والتعاون البناء والتفاهم المشترك كنقاط انطلاق لتعزيز وتطوير هذه العلاقات.

إن إمكانية التعايش هي الحل الأمثل الذي يخدم مصالح الجميع ويساهم في مد جسور الالتقاء والتعاون لما فيه خير البشرية بعكس الصراع الذي سيقود في النهاية إلى التخندق والاحتراب وربما إلى الخراب.

الخاتمة

كما ذكرنا فإن المنطقة تواجه العديد من المخاطر والتحديات منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي، وتخضع المنطقة، لتأثيرات خارجية عديدة لأنها منطقة استقطاب، وتشكل من خلال موقعها الاستراتيجي وإمكانياتها الاقتصادية نقطة تصارع بين القوى العظمى المهيمنة على العالم. وتواجه المنطقة، دولاً وشعوبًا، العديد من التحديات والمخاطر مثل الصراعات الداخلية والصراع العربي – الإسرائيلي، واحتلال العراق، وإشكالات التنمية الشاملة، والهيمنة الغربية على الاقتصاديات، والعولمة وتأثيراتها، إنَّ هذه التحديات لا بد من مواجهتها والتعامل معها، ولكن شعوب ودول المنطقة وحدها لن تكون قادرة على إيجاد حلول مناسبة وجذرية لتلك التحديات، ومن هنا لا بد من آليات تعاون وتشارك دولي للمساهمة في حل مثل هذه القضايا الشائكة، حيث إن انعكاساتها تؤثر على الجميع ممن محن في المنطقة أو خارجها. وبالتالي فإن فتح قنوات الحوار، والتعاون، والتفاهم المشترك واحترام حقوق ومصالح الغير لهو ضرورة قصوى من أجل التعامل مع تلك المعطيات بصورة تساهم في تحقيق التنمية الشاملة في كل مجالاتها وتحقيق السلم العالمي، وانطلاقًا من عنوان هذه الندوة «الثقافة وحوار الحضارات» فإن الهدف المرجو هو الوصول إلى نقاط تلاقي لا نقاط اختلاف أو تفرق أو صراع، فالأصل هو التعايش بين الحضارات والاتفاق الأشمل للحفاظ على علاقات متوازنة تخدم البشرية جمعاء، فالقوة لن تقدّم شيئًا وبديلها هو الحوار الخلاق الهادف الذي يعلي من القيم الإنسانية النبيلة والمشتركة بين الحضارات لخدمة مصالح وشعوب العالم أجمع.

****

المراجــع

١ – العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين، مجموعة مفكرين، حوارات في الفكر العربي المعاصر، مؤسسة عبد الحميد شومان، والمؤسسة العربية، عمان، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.

٢ – عصام عامر، الأصولية، العنف، والإرهاب، نهضة مصر للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٣ – الاقتصادات العربية وتناقضات السوق والتنمية، سلسلة كتب المستقبل العربي رقم ٤٠، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥,

٤ – التعاون الاقتصادي العربي بين القطرية والعولمة، المؤسسة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٥ – مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٢٧، أيار ٢٠٠٦م.

٦ – ظاهرة الإرهاب والتطرف الديني في دول الخليج، دراسة غير منشورة، مركز الدراسات الاستراتيجية، جامعة الكويت، الكويت، فبراير ٢٠٠٤م.

٧ – هكذا يصنع المستقبل، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ٢٠٠١م.

٨ – د. ممدوح سالم، محرر، الديمقراطية والتنمية في مواجهة تحديات العصر، مؤتمر قطر الرابع حول الديمقراطية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٩ – التقرير الخليجي الاستراتيجي، ٢٠٠٣–٢٠٠٤م، وحدة دراسات الخليج، دار الخليج للصحافة والنشر، الشارقة، ٢٠٠٤م.

١٠ – وثائق الإصلاح، ط ١، دار قرطاس، الكويت، ٢٠٠٤م.

١١ – د. جلال أمين، عصر التشهير بالعرب والمسلمين، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤م.

١٢ – محمد حسنين هيكل، الإمبراطورية الأمريكية والإغارة على العراق، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤م.

١٣ – د. أمين المشاقبة، التربية الوطنية والنظام السياسي الأردني، ط ٦، دار الحامد، عمان ٢٠٠٥م.

١٤ – د. محمد الهزايمة، قضايا دولية، عمان، ٢٠٠٤م.

١٥ – د. محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة، ١٩٩٦م.

١٦ - د. غانم النجار، مسيرة الديمقراطية في الخليج والمنطقة العربية وآفاق المستقبل، مهرجان القرين، الكويت، ٢٠٠٣م.

١٧ - د. حسن خلدون النقيب، عولمة التعليم ومسألة الهوية، مهرجان القرين، الكويت، ٢٠٠٣م.

١٨ - عبد النبي العكري، الديمقراطية المعاقة في الخليج، عدد ٧١٥، ٢٠٠٦م.

١٩ - د. فؤاد إبراهيم، المجتمع المدني في الخليج الأدوار والآمال، ورقة عمل غير منشورة، ٢٠٠٢م.

٢٠ - د. كاظم حبيب، العولمة ومخاوف العالم العربي، وثائق وملفات ٢٠٠٣م.

٢١ - د. سمير أمين، الدولة والاقتصاد والسياسة في الوطن العربي، سلسلة المستقبل العربي رقم ٤٠، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٢ - عامر رشيد مبيض، موسوعة الثقافة السياسية والاجتماعية الاقتصادية، دار القلم، سوريا، ٢٠٠٣م.

٢٣ - تيلور بيتر، وفلنت كولن، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٨٢، الكويت ٢٠٠٢م.

٢٤ - د. عمار جفال، قوى ومؤسسات العولمة، مجلة شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية، عدد ١٠٧، بيروت ٢٠٠٢م.

٢٥ - د، جلال أمين، العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث، مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٣٤، ١٩٩٨م.

٢٦ - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان، ترجمة فؤاد شاهين وآخرين، مركز الاتحاد القومي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

٢٧ - آل بيرغر بيتر وصموئيل هنتنغتون، عولمات كثيرة، ترجمة فاضل جنكر، السعودية، ٢٠٠٤م.

٢٨ - خلاف خلف الشاذلي، المجتمع العربي بين مخاطر الثقافة وتحديات العولمة، مجلة شؤون عربية، عدد ١٠٧ أيلول ٢٠٠١م.

٢٩ – د. ناظم الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي، عمان، ٢٠٠٤م.

٣٠ – د. وليد عبد الحي، مستقبل الظاهرة الدينية، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد ٣١٢، ٢٠٠٥م.

٣١ – د. محمود الزوادي، الوجه الآخر لعالم الرموز الثقافية، مجلة الوحدة، عدد ٩٢، المغرب، ١٩٩٢م.

٣٢ – د. عبدالإله بلقزيز، العولمة والممانعة، دراسات في المسألة الثقافية، دار الحوار، سوريا ٢٠٠٢م.

٣٣ – صموئيل هنتنغتون، صراع الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، مصر، ١٩٩٨م.

٣٤ – د. برهان غليون ود. سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، سوريا، ١٩٩٩م.

٣٥ – د. سعيد حارب، الثقافة والعولمة، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٠م.

٣٦ – د. أمين المشاقبة، ود. شملان العيسى، محرران، الإصلاح السياسي في العالم العربي، مركز الدراسات الاستراتيجية، جامعة الكويت، ٢٠٠٥م.

مواقع إلكترونية:

– مجلة الإسلام والديمقراطية العدد ٩، ٢٠٠٦م http://www.demoislam. com.

– جعفر الموسوي، الصحوة الإسلامية في الدراسات الغربيةhttp://www.darislam.com

– (١١) سبتمبر عام على الزلزال، موقع الجزيرة نت ٢٠٠٢/٩/١١م

– موقع الأمم المتحدة على الإنترنت www.unode.org

– د. مصطفى العبد الله، أهم الخصائص المميزة لاقتصاديات الدولة العربية،

http://www.almtym.php.sid 270.

http://www.arabrenewal.com

http://harakamasria.org/node/5546.

http://www.rezgar.com?aid=10434.

****

الهوامش

١ – السلفية عقبة الديمقراطية: الإسلام وحقائق الأصولية، العدد ٩، الإسلام والديمقراطية، آذار ٢٠٠٦م.

http://www.demoislam

٢ – عصام عامر، الأصولية، العنف، والإرهاب، نهضة مصر، ٢٠٠٠، ص, ٢٥

٣ – المصدر السابق، ص٢٦ .

٤ – الإسلام والديمقراطية، عدد ٩، ٢٠٠٦، مصدر سابق.

٥ – جعفر الموسوي، الصحوة الإسلامية في الدراسات الغربية

http://www.darislam.com.

٦ – جعفر الموسوي، الصحوة الإسلامية في الدراسات الغربية،

http://www.darislam.com

٧ – نفس المصدر السابق.

٨ – انظر: عصام عامر، الأصولية والعنف، مصدر سابق، ص٤٠–٤١ . وكذلك ظاهرة الإرهاب والتطرف الديني، ورقة غير منشورة، مركز الدراسات الاستراتيجية، جامعة الكويت، ٢٠٠٤، ص ١٠– ١١. ١١ سبتمبر عام على الزلزال، موقع الجزيرة نت ٢٠٠٢/٩/١١م.

٩ – موقع الأمم المتحدة على الإنترنت www.wnnode.org .

١٠ – د. محمد الهزايمة، قضايا دولية، عمان ٢٠٠٤م، لمزيد من المعلومات انظر فصل الإرهاب، ص٣١–٥٩ . وكذلك ظاهرة الإرهاب والتطرف الديني، مصدر سابق، ص١–٤٠ .

١١ – ظاهرة الإرهاب والتطرف الديني في دول الخليج العربي، ورقة غير منشورة، مركز الدراسات الاستراتيجية، جامعة الكويت، ٢٠٠٤م، ص٤–٥ .

١٢ – د. محمد جابر الأنصاري، مساءلة الهزيمة، ص٧٥–٧٧ .

١٣ – د. مصطفى العبد الله، أهم الخصائص المميزة لاقتصاديات الدول العربية، موقع:

http://www.almtym/modules.php. sid 270, p. 1-3.

١٤ – أهم الخصائص المميزة للاقتصاديات العربية، موقع:

http://www.almtym.com/ May 2000.

١٥ – http://www.arabrenewal.com/index php-Prd=AL&A10=1101,16-5-2003

١٦ - د. غانم النجار، مسيرة الديمقراطية في الخليج العربي والمنطقة العربية، الكويت ٢٠٠٣م، ص١٨ . انظر: د. أمين المشاقبة، التربية الوطنية - النظام السياسي الأردني، دار الحامد، عمان، ٢٠٠٥م، ص٢٣٧ وما بعدها.

١٧ - المصدر السابق، غانم النجار، ص٩-١٠ .

١٨ - عبد النبي العكري، الديمقراطية المعاقة في الخليج، عدد ٧١٥، ٢٠٠٦م، علي الكواري، ورقة عمل لمنتدى التنمية ٢٣ البحرين يناير ٢٠٠٤م.

١٩ - د. فؤاد إبراهيم، المجتمع المدني في الخليج الأدوار والآمال، ورقة عمل غير منشورة، ص٥ .

٢٠ - د. كاظم حبيب، العولمة ومخاوف العالم العربي، وثائق وملفات ٢٠٠٣م، ص٨ .

٢١ - د. سمير أمين، الدولة والاقتصاد والسياسة في الوطن العربي، في الاقتصادات العربية سلسلة كتب المستقبل العربي ٤٠، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ٢٠٠٥م، ص١٠٣ .

٢٢ - المصدر السابق، ص١٠٥ .

٢٣ - د. إسماعيل صبري عبد الله، العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين (حوارات) مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان ٢٠٠٠م، ص٣٤٥-٣٥٠ .

٢٤ - د. إسماعيل صبري عبد الله، مصدر سابق، ص٣٥٢ .

٢٥ - د. مصطفى العبد الله، أهم الخصائص المميزة لاقتصاديات الدول العربية:
http://www.almtym.com. May 30, 2000.

٢٦ - د. إسماعيل صبري عبد الله، ص٣٧٥ .

٢٧ - د. إسماعيل صبري عبد الله، ص٣٧٥ .

٢٨ - د. مصطفى العبد الله، مصدر سابق.

٢٩ - Webeshr new tdetionary London, 2d E, 1986

٣٠ - مبيض، عامر رشيد، موسوعة الثقافة السياسية والاجتماعية الاقتصادية العسكرية، دار القلم، سوريا، ٢٠٠٣م، ص١٣٧٨ .

٣١ - تيلور بيتر، وفلنت كولن، الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة عبد السلام رضوان وإسحق عبيد، سلسلة عالم المعرفة، عد ٢٨٢، ج١، الكويت ٢٠٠٢م.

٣٢ - د. عمار جفال، قوى ومؤسسات العولمة، مجلة شؤون الأوسط، مركز الدراسات الاستراتيجية، عدد ١٠٧، بيروت ٢٠٠٢م، ص٣٣، انظر جلال أمين، العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث، مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٣٤، ١٩٩٨م.

٣٣ - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان، ترجمة فؤاد شاهين وآخرين، مركز الاتحاد القومي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م، ص٢٥٣ .

٣٤ – خلاف خلف الشاذلي، المجتمع العربي بين مخاطر الثقافة وتحديات العولمة، مجلة شؤون عربية، عدد ١٠٧ أيلول ٢٠٠١م، ص٩٧ .

٣٥ – آل بيرغر بيتر وصموئيل هنتنغتون، عولمات كثيرة، ترجمة فاضل جنكر، السعودية، ٢٠٠٤م، ص١٨ .

٣٦ – د. ممدوح سالم، محرر، الديمقراطية والتنمية، تحديات في مواجهة تحديات العصر، مؤتمر قطر الرابع حول الديمقراطية، قطر، إبريل ٢٠٠٤م، ص٨١-١٠٢ .

٣٧ – د.ناظم الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي، عمان، ٢٠٠٤م، ص١٤٣ .

٣٨ – آل بيرغر بيتر وصموئيل هنتنغتون، عولمات كثيرة، ترجمة فاضل جنكر، السعودية، ٢٠٠٤م، ص١٨.

٣٩ – د.وليد عبد الحي، مستقبل الظاهرة الدينية، مجلة المستقبل العربي، عدد ٣١٢، ٢٠٠٥م، ص٢٠ . انظر محمود الزوادي، الوجه الآخر لعالم الرموز الثقافية، مجلة الوحدة، عدد ٩٢ أيار ١٩٩٢م، المغرب، ص٧٨-٧٩ .

٤٠ – د.عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة، دراسات في المسألة الثقافية، دار الحوار، سوريا ٢٠٠٢م، ص٥٩-٦٢ .

٤١ – د.هنتنغتون، صموئيل، صراع الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ص٢٩، ص٢٠٨ .

٤٢ – د.برهان غليون، ود.سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، سوريا ١٩٩٩م، ص٤٨-٥٠ .

٤٣ – نفس المصدر، ص٥٢-٥٣ .

٤٤ – د. سعيد حارب، الثقافة والعولمة، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية، ٢٠٠٠م، ص١٧-١٨ .

٤٥ – د. عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة، مصدر سابق، ص٥٩-٦٠ .

✡✡✡✡

مدير الجلسة: أ.د. أحمد درويش

أشكر الدكتور أمين مشاقبة على حديثه المركز والتزامه بالوقت، والآن نستمع إلى متخصص بالقانون وبالشريعة الإسلامية وبالدراسات الإسلامية، البروفيسور جون بول دوشارنيه .

****

المخاطر والتحديات في الاتجاهين العربي والغربي
«منظور عربي»

الملخص

أ.د. أمين مشاقبة

يدرس هذا البحث ما يواجهه الوطن العربي من تحديات ومخاطر سياسية واقتصادية واجتماعية على المستويين الداخلي والخارجي، مبرزًا دور المتغيرات المتسارعة على الساحة الدولية بسبب تضارب المصالح حينًا والأطماع الغربية في ثروات الوطن العربي في أحيان أخرى.

ويبرز البحث أيضًا مخاطر «العولمة» وتحدياتها على الوطن العربي ومنظومة العالم النامي، وبخاصة في ضوء تزامنها مع ظاهرة التكتلات الاقتصادية الدولية بإزاء حالة التشرذم العربي واستمراره المؤثر على مسارات التنمية في كل جوانبها اقتصادية واجتماعية وسياسية. ويقف البحث عند مفهوم التنمية الشاملة بكافة أشكالها في ضوء معطيات وأرقام يدرسها البحث، ويقدمها دليلاً على ما يذهب إليه.

****

Challenges and Périls in thé Arab and Western Trends

Arabie Prospective”

Prof. Dr. Amin Al - Mishaqbah

Abstract

This study examines the political, economie and social challenges and perils that the Arab Worid faces on the internai and extemal level, presenting the rôle of the accel erated changes in the international arena resulting from the interest contradiction from one side and the Western greed in the Arab Worid Weaith on the other side.

The study aiso shows the challenges and dangers of globalization on the Arab worid and the developing worid system especially it corresponds with the phenomenon of the international economie blocks opposite the case of the Arabie continued group ings and its impact on the development processes: political, economie and social.

The study demonstrates the concept of aspects of comprehensive developments in view of the figures and facts carried out by the study which are presented as an evidence to prove the researcher's point of view.

****

Dangers et défis dans les deux sens Arabe et Occidental: selon une optique Arabe

prof. Dr. Amin Machakiba

Résumé

Cette étude passe en revue les défis et les dangers politiques, économiques et sociaux sur le plan intérieur et extérieur en mettant l'accent sur les bouleversements rapides sur le plan mondial, à cause des divergences d'intérêt, des convoitises Occidentales vis-à-vis des richesses arabes. Elle met l'accent sur les dangers de la mondialisation face aux divisions arabes.

✷✷✷✷

DE L'ORIENTALISME JURIDIQUE À L'OCCIDENTALISATION DU DROIT

Prof. Dr. Jean-Paul de CHARNAY

Le droit se borne-t-il à formaliser des structures sociales, ou définit-il des identités culturelles ? Durant la période coloniale le statut personnel (la condition féminine) avait constitué une valeur-refuge et un bastion à l'encontre des tentations, des subversions venues de la civilisation des dominateurs. À la limite on aurait pu estimer que le droit pénal (les châtiments corporels) par la forte dissuasion qu'ils inspirent protégeait l'antique éthique musulmane. C'était aussi l'époque de l'orientalisme juridique : interrogation sur des systèmes juridiques qui ne découlaient ni de la common law à l'anglo-saxonne, ni da la scripta ratio à la romaine.

Survenant le temps des indépendances les modernistes musulmans ont tenté d'assouplir le statut personnel – le droit pénal avait été juridiquement supprimé par les colonisateurs. Ce fut l'esprit salafi au premier sens du terme : prendre dans le corpus juris islamique encore évalué selon la méthodologie juridique classique, les normes qui ne « choqueraient » pas – qui serait les moins éloignées des normes et valeurs occidentales – sous réserve des prescriptions expresses de la Révélation.

C'était aussi le début de l'occidentalisation juridique, car le processus s'accélère sous une double pression .Celle, idéologique, des droits de l'homme et de la démocratisation. Celle, économique et géopolitique, du contrôle des sources d'énergie. C'est donc aussi bien envers l'extérieur que dans leur intime profondeur que sont interrogées les sociétés musulmanes.

Société guerrière, société marchande : l'expansion géopolitique qui suit l'Hégire débouche sur l'empire arabo-musulman : la grandeur omeyyade, la première splendeur abbasside. À la vieille économie pastorale et agraire des oasis se joint une économie de prise qui extrapole la classique économie mercantile. Les caravaniers et les marins arabes développent le grand commerce, le commerce au loin qui exista déjà dans les zones géoéconomiques recouvertes, de l'Andalousie à la Transoxiane et à l'Insulinde.

Les butins accumulés, les terres conquises font entrer dans la dominance musulmane, donc dans la morale musulmane, d'immenses richesses, qu'il faut produire, gérer, faire circuler. Vaste monde, économie

en surfusion exigeant un droit nouveau pour être vivifiés. Alors s'élabore vers les IIIe/VIe siècles de l'Hégire ce que l'on appelle le fiqh dans son ampleur classique. Un droit arabo-musulman décrivant des formes souples de transfert des biens, droit s'inspirant pour certaines institution des droits des grands empires subjugués (Perse sassanide, provinces byzantines …) ou des coutumes des peuples en cours de conversion. Mais droit voulant se maintenir dans la lumière de l'Islam : dans l'interprétation réaliste du donné révélé, le Coran, et de la pratique terrestre du Prophète et de ses principaux Compagnons : la Sunna. Élaboration soumise à des tentions divergentes entre l'ouverture sur le monde, la fascination des autres civilisations, le retrait sur soi, la pureté légale et éthique, l'appel du lucre et de la spéculation.

Soit la thèse selon laquelle le contrat, ou plus exactement le pacte commutatif, serait à la base du tissu social musulman, et moteur essentiel de sa dynamique : la génération et de la re-production de rapports sociaux, du Covenant initial (mithâq) entre Dieu et Adam acceptant la lieutenance de la création, jusqu'au fondement du groupe familial le mariage s'analysant, selon cette théorie, en un contrat en vue de la procréation, moyennant le paiement de la dot. Les contrats purement économiques sont soit entrecroisés (type le plus achevé : vente), soit convergents (type : association charika ; en commandite qirâd', ou pactes pastoraux et de culture). L'ensemble de la structure sociale musulmane repose sur une multiplicité de consentements échangés ou refusés.

Sur cette structure première s'organisent les grandes institutions qui ont fondé la civilisation et la quotidienneté des sociétés arabo-musulmanes. Les pactes avec les adversaires (en 628 avec les Mecquois), avec les partisans (la bay'a : allégeance et reconnaissance.

L'islam baigne donc dans un consensualisme qui doit être apprécié selon les mœurs de l'époque, mais qui est rédimé par cette passion arabe : adala, la justice. Rendre à chacun son dû. Le Coran multiplie les affirmations relatives aux principes de réciprocité. « Traitez-les selon ce qu'ils vous traitent » ; voire de représailles (talion ou compensation en matière de crimes de sang, rétorsions en matière guerrière ou diplomatique) ; mais sans oublier le pardon : la souplesse d'appréciation.

On peut suivre l'apparition du droit contractuel classique arabo-musulman, jusqu'à sa confrontation au XIXe siècle avec le premier juridisme capitalistique et industriel dans la Majalla ottomane suivant les Tanzimat, puis au XXe siècle sa diversification dans les différents pays du Maschreq. Ensuite dans les sources, la méthodologie et les mécanismes du

droit arabo-musulman des obligations et ceux du contrat économique international. Enfin, en synthèse lors de la mondialisation et la globalisation dans les actuelles convergences ou distorsions apparaissant, en dure légalité ou en plus souple coutumes.

Or, sur le model occidental, les nouveaux Etas-nations se sont saisis de l'élaboration du droit (législation positive) et de l'application (organisation judiciaire).Le droit musulman est donc atteint, et dans ses contenus internes, et dans ses rapports avec les systèmes juridiques extérieurs, hétérogènes, dont il intègres cependant certains de leurs valeurs et institutions.D'où une double double inquiétude. Formellement le droit musulman est-il codifiable ?matériellement, serait-il atteint de multijuridisme ?

Dans les sociétés différenciées, obligées par l'avancée technique de vivre de plus en plus « en prévision », on constate un certain déclin de la règle immuable, destinée à résoudre un nombre raisonnable de cas homologues, au profit de la directive plastique orientée vers une pluralité d'hypothèses futures : cf. le droit socialiste, les instruments juridiques des planifications, le renouvellement des notions budgétaires (cycles, impasses, l'espérance d'un droit performatid, etc.

CODIFIER LE DROIT MUSULMAN ?

Le fiqh est plus un droit de juriste consultant, proposant des apaisements en fonction de ses connaissances de la loi (le rôle de la fetwa est capital), que de juge tranchant selon de trop abrupts précédents. Significativement les juristes musulmans occidentalisés qualifient souvent le fiqh de « jurisprudence », alors qu'il s'agit d'opinions, de doctrine. Mais le problème majeur des fouqaha (les juristes – praticiens) consiste dans la pondération des versets coraniques dont certains sont mutushabi (ambigus), et dans le choix à travers les milliers de hadîth – s.

Certes, de courts manuels, des précis ont acquis au cours des siècles la valeur et l'usage de « quasi – codes ». Ainsi du Mukhtaçar de Khalil ben Ishaq, de la Torfa d'ibn Açim, de la Risalath d'El Qayrawanin(mallékites), de la hedayat d'Al-Marghînani(Hanifite),du tanbîh d'Al)chirazi(chaféite),du Mughni d'Ibn Oudama (Hanbali). Mais le nouvel État - nation est aujourd'hui confronté au besoin de codification. Or ni le Coran, ni la Sunna ne sont des codes.

La coexistence de normes contradictoires est un phénomène qui se retrouve dans de nombreux droits. Phénomène nécessaire pour assurer à l'action humaine un certain jeu, et résultat aussi de l'éparpillement des groupes sociaux , il est remplacé, dans les droit des sociétés uniformisées,

par la mise en vigueur d'une règle unique, mais plastique, afin d'éviter la multiplication des normes, de plus en plus précises, mais contingentes.

Codifier un droit conjoint deux opérations. L'une formelle : le ranger en titres et articles. L'autre matérielle : le présenter en un ensemble cohérent, sous-tendue par une théologie, une philosophie politique, une vision sociale – une éthique ; or les deux ne coïncident pas fatalement. Les options adoptées par l'État – le chef d'État, le parti au pouvoir – et les compromis intervenant entre les forces politiques peuvent aller à l'encontre des opinions publiques.

La coexistence de normes contradictoires est un phénomène qui se retrouve dans de nombreux droits. Phénomène nécessaire pour assurer à l'action humaine un certain jeu, et résultat aussi de l'éparpillement des groupes sociaux , il est remplacé, dans les droit des sociétés uniformisées, par la mise en vigueur d'une règle unique, mais plastique, afin d'éviter la multiplication des normes, de plus en plus précises, mais contingentes.

Afin d'assurer l'efficacité de l'action, la civilisation issue de Rome et de Byzance a lentement dégagé trois caractères de la règle juridique : unicité, généralité, non contradiction, et l'idée, pour les obtenir de confier l'émission de la règle à une autorité central habilitée. À la limite, on parvient à la codification qui est la procédure la plus apte à supprimer toute ambiguïté, puisqu'elle ordonne, de l'intérieur, les diverses matières et, de l'extérieur, les harmonise entre elles. Par essence, une codification se veut logique et efficace. Mais, en contrepartie, elle a immédiatement deux effets : elle fige le droit, elle sclérose la recherche juridique qui, dans un premier stade, se replie du plan de la création doctrinale ou coutumière à celui de l'exégèse.

Or les juristes musulmans sentent la pluralité contradictoire des normes comme une richesse, puisque l'origine, et le but, de la norme musulmane entraînent, pour les usagers, le désir de son exacte application, moyen le plus sur d'être en accord avec le dessein divin. Désire bien plus impérieux que celui de l'occidental, simplement soucieux de ne pas donner prise à une sanction d'ordre purement matériel.

D'ailleurs les moralistes rapportent les affres de croyants trop scrupuleux. Au contraire, un h'adith affirme qu'il y a bénédiction dans les divergences. Dans les codes de statuts personnels intervenus en quelques pays arabes cette pluralité de normes a été mise à contribution. Le Code marocain de 1956 par exemple, s'il demeurait dans les limites coraniques envisagées de la façon la plus orthodoxe, n'en a pas moins adopté les règles malékites les plus libérales qu'offre ce rite. La tendance s'est renforcée dans la reforme de 2005. Le Code tunisien a été au-delà de l'interprétation

traditionnelle du Coran : par une série de raisonnements et de biais, il tend à supprimer la répudiation et la polygamie .De même, certaines dispositions de codes ont été prises, dans un but d'assouplissement, non dans le rite dominant du pays considéré mais dans un autre rite traditionnaliste. Le code algérien de 1984 reprenant les règles malékites a fait l'objet de nombreuses controverses.

Mais cette utilisation de la pluralité des normes dans l'élaboration des codes aboutit à sa négation, puisque désormais le choix est fait une fois pour toutes par le législateur, pour le juge et pour l'usager. Après donc l'insertion (si elle est réussie) de la norme unique dans la société envisagée, les nécessités, les distorsions familiales, économiques, sociales, etc., entraîneront-ils à la longue une certaine variabilité dans l'application des codes par les tribunaux ? En ce sens, les codifications réformistes contribuent non sans paradoxe, à la fois à moderniser le droit musulman, mais à susciter de nouvelles divergences par rapport au droit classique.

Deux mouvements convergent pour réaliser une relative uniformisation du droit musulman, pris dans ses diverses incarnations nationales. L'un quant à son esprit : ce mouvement tend a adopter le statut personnel aux condition de la civilisation industrielle : cellule sociale réduite à la famille monogamique, travail parcellaire généralisé, émersion de l'autonomie féminine. L'autre réalise certaines uniformisations d'ordre plus limité : soit interrégionales par jeu (espéré sinon encore effectif…) des codes nationaux nouvellement promulgués et imposant telle solution déterminée en fonction de la philosophie politique de l'équipe au pouvoir et de la capacité de changement du milieu social. Soit par emprunt et insertion, dans le corpus du madhab (école juridique) tel que généralement suivi auparavant en tel pays, de solutions issues d'un autre école, ou émises par des auteurs isolés ou récents, et oeuvrant dans le sens de la modernisation.

Sans prendre parti sur le point de savoir si ces codifications constituent un simple avatar de la traditionnelle formulation doctrinale du droit musulman (puisqu'elles ne dispensent pas de recourir aux anciens commentaires), ou réalisent au contraire un nouveau mode d'élaboration du droit par action étatique en un domaine jusqu'alors peu touché par les qânuns des souverains, on peut cependant constater que la plupart des premiers codes édictés en matière de statut personnel se bornaient à articuler la matière (à la ranger en articles numérotés), plus qu'à réaliser un remodelage interne de la matière selon l'esprit de chaque Etat-nation ou, plus exactement, de son incarnation concrète en chaque État - nation qui cherche actuellement à amoindrir ses disparités juridiques, coutumières, voire ethniques.

Ces codifications déterminent deux conséquences contradictoires. Si, dans leur élaboration, elles réalisent une certaine unité de l'esprit du droit musulman par son mouvement même, elles entérinent inversement, par leur promulgation, une solidification des solutions qu'elles ont adoptées, et ralentissent donc l'osmose entre les diverses parties de la Umma. Et peut-être ont-elles aussi vocation à constituer une nouvelle forme de taqlid (routine) : puisqu'elles imposent au juge et aux justiciables telle solution, et leur dénie le pouvoir de procéder à l'ikhtiyâr (option, choix) entre les solutions diversifiées et synchroniquement appréciées en fonction des évolutions sociales. D'autre part, l'attribution au pouvoir étatique de trancher parmi les opinions, voire d'écarter celles des docteurs apparemment les plus révérés, réalise, au moins sur le plan pratique, un rééquilibrage fondamental des pouvoirs dans la société islamique : puisqu'il étend aux domaines du statut personnel et des successions la force réglementaire que les souverains de l'époque classique appliquaient aux domaines économiques douaniers ou urbanistique enfin par les planifications se rattachant aux diverses catégories de socialisme ou de dirigisme, les gouvernants issus des indépendances appliquent un droit étatique aux matières économiques, sociales, voire civiques et pénales.

Le magistère de l'islam, supposant le lent accord des savants d'une même génération pour sécréter un consensus (ijma) correspondant à l'instant historique, et cela par expresse faveur divine inspirant. Sa communauté, est désormais transféré à une autorité centralisée eut-elle extérieurement les apparences d'un pouvoir législatif démocratiquement désigné. Ce transfert institutionnel trouve sa correspondance dans la nouvelle hiérarchie des normes instituée par la plupart des codes postcoloniaux (égyptien, 1948 ; syrien, 1949 ; irakien, 1951) : la loi écrite régit selon la lettre ou l'esprit les matières auxquelles elle a été déclarée s'appliquer. À défaut de dispositions législatives, la coutume, ensuite seulement le droit musulman (sans référence obligatoire à tel ou tel rite), et enfin l'équité pourront être successivement invoqués. Certes, cette hiérarchie correspond bien à un phénomène sociologique général contemporain la polarisation du pouvoir en des équipes dirigeantes ; elle n'en réalise pas moins une distorsion pratique du caractère à la fois divinement et collectivement inspiré, et individuellement et rationnellement élaboré, du droit musulman – même lorsque, comme c'est presque toujours le cas, aucune prescription découlant directement du Coran ou de la Sunna clairement établie, n'est contrecarrée ; même le za'im (leader) tel Bourguiba ou Nasser, réclame le droit de délivrer des avis comparables aux fetwa-s . Ces comportements réalisent l'imbrication de deux « figures » sociologiques complémentaires et séparées le âlim (savant), et le souverain maître des biens et des forces matérielles.

Sous un autre angle également, la codification peut sembler contraire à l'esprit originel du fiqh. L'ikhitiyâr (l'évaluation) suppose et maintient, au-delà des modes techniques de raisonnement logico – juridique, un élément psychologique combinant la valeur morale reconnue à l'effort de recherche, en soi méritoire, et la crainte affective de l'erreur : défigurer , restreindre ou étendre indûment la prescription canonique. Le « possible » et le « probable » constituaient, d'une façon sous-jacente, des modes de détection, d'interprétation et d'application de la norme en fonction des opinions déjà émises et des besoins contingents. Ils sont refoulés par le caractère obligatoire de la règle unique imposée.

Après les indépendances, l'organisation judiciaire, les procédures ont été empruntées (non sans allègements) à l'Occident. Contre l'invasion des techniques, la langue arabe redevenant maître des prétoires contribuera-t-elle a « resacraliser » le droit ? Mais la langue judiciaire sera-t-elle la classique, ou cette « tierce langue » que les médias imposeront peut-être au monde arabe, ou le dialectal transfiguré en langue nationale ? Et les valeurs, les normes décrivant les relations individuelles ou collectives et qui se dégageront des structures sociales en réfection coïncideront-elles non seulement avec les vielles règles du fuqh, mais encore avec ses modes de raisonnement ?

Or sous l'impact de la civilisation moderne, certaines tendances se sont efforcé d'inverser la fonction de la méthodologie juridique : non seulement modèle intrinsèquement justificateur, mais également effectivement remodeler du droit. Désormais l'ikhtilâf (divergence) est considérée non plus comme une distorsion à minimiser, mais une chance qui permet à l'islam de s'insérer dans le monde contemporain. Une distinction a été effectuée par les musulmans indiens dès Shah Walli Ullah (18e siècle) dans les limites de la logique canonique, entre chari'a intangible (données d'origine divine relatives à la Révélation, au monde, à l'organisation sociale et au comportement humain) et fiqh humain, contingent, malléable (règles déduites par la raison, relatives à la formulation contingente de ces données, donc susceptibles d'être modifiées selon l'utilité publique (maçlah'a). Cette position assez timide, car certains sunnites admettent depuis longtemps que si la Parole divine ne peut être abrogée, les ah'kâm (statuts légaux) fondés par elle peuvent être remaniés, a permis au premier mouvement Salafiyâ (début du 20e siècle) de préconiser le choix éclairé, parmi les normes divergentes existantes, de celles qui correspondraient le mieux à la situation présente. Parmi les ensembles à la fois plural et délimité des normes musulmanes synchroniquement considérées, toutes les opinions divergentes sont reconnues valables, utilisables par l'un quelconque des membres et à une quelque époque du devenir islamique.

Mais la méthodologie a eu un plus grand rôle méta - juridique : orientation générale de la communauté musulmane par prise de conscience des modifications intervenues dans le monde extérieur. Mais les divergences ne pouvaient fournir réponse à tous les problèmes contemporains, ni modifier les structures sociales résistantes. Et elles soulevaient une question fondamentale : la codification réformiste (encore utilisée en matière de statut personnel et successoral) n'est-elle pas contraire à l'esprit du fiqh qui est admission des divergences et possibilité de choix en fonction des évolutions sociales ? La Salafiya aboutissait, par utilisation de 'ikhtilâf, à sa négation en préconisant l'unification des sectes et des rites. En tout état de cause, la codification gouvernementale ne supprime pas la vocation des opinions non retenues à reprendre vigueur par un processus gouvernemental similaire ou par mouvement parti de la base : l'utilisation et l'évacuation simultanée (peut être provisoire) des divergences que postule l'esprit réformiste ne coïncide pas avec la notion occidentale de fixation de la législation positive par un pouvoir issu de la souveraineté populaire, et interprète de la volonté générale.

S'ADAPTER AU MULTIJURIDISME

L'islam a été proclamé religion d'Etat ou principale par la plupart des constitutions. Non sans paradoxe il en résulte une certaine sécularisation du droit musulman puisque les instruments juridiques tirés de la char'ia par les divers Etats ne coïncident pas entre eux. D'où l'apparition d'un droit musulman positif, d'un « droit positif islamique » contrôlé par les Etats donc non totalement uniforme. Situation en vérité fort ancienne de par la coexistence des écoles théologique- juridiques classiques (madhab-s) et de par leur accentuation par zone : « droit musulman algérien », « anglo – muhammadan law », droit insulindien, pratiqués lors de l'époque coloniale, etc.

En philosophie du droit une mutation fondamentale est apparue. La première école salafie (fin XIXe, début XXe) usait des ikhtilafat pour déterminer parmi elles (les canoniquement valides) celles qui pourraient le mieux s'adapter à la modernité. L'actuelle école salafie (islamiste) rejette ces amas d' ikhtilafat sédimentés au cours des siècles et s'arc-boute sur le texte coranique afin de mieux lutter contre le droit codifié, réglementé par les politiques et les bureaucraties des pays nouvellement indépendants. Le raffinement juridique offert par les ikhtilafat, à la fois exploration des possibles et adaptation aux contingences, s'efface devant l'élaboration d'un droit fixé par les hiérarchies législative et juridictionnelles.

La plupart des réformistes étaient aussi partisans de la réouverture de la

« porte de l’effort » (bab el ijtihad) énonciateur de droit. Mais alors que, plus timides, ils se bornaient à préconiser un choix entre les solutions anciennes déjà formulées par les docteurs de l’âge classique ou leur épigones, et plus ou moins adaptables à l’âge présent (cf. les controverses sur l’intérêt bancaire, sur le chèque), les modernistes demandaient l’application des procédés méthodologiques par lesquels, en conformité avec le Coran, les anciens maîtres avaient élaboré leurs solutions. Sauf en Turquie, les codifications intervenues après 1920, et relatives aux matières considérées comme « sacrées » : statut personnel et successions, avaient rendu obligatoire l’une des solutions (en général assez laxiste) qu’offrait le rite intéressé par rapport aux comportements ordinaires des populations. L’esprit réformiste modéré a triomphé. Au contraire, l’esprit moderniste a pu s’instaurer – souvent par décalque de l’Occident plus que par retour à la méthodologie juridique classique – dans les législations relatives aux matières commerciale, pénale, parfois foncière. Enfin subsistent les massifs de droit public et administratif légué par la colonisation, alors que le sous – développement est à la fois cause et conséquence de la sous – administration, c’est-à-dire de l’insuffisance de l’organisation centralisatrice et coordinatrice de groupes sociaux encore segmentaires. Enfin l’équilibre géopolitique mondial : le droit moral au développement génère un droit du développement qui s’arc-boute sur mais se heurte à la souveraineté des Etats.

Or le droit économique se planétarisant pose quelques problèmes capitaux : l’adéquation d’une technologie juridique post-industrielle à une culture pré - industrielle.

Le contrat de vente international tend à porter sur des transferts immatériels : non plus une marchandise plus ou moins brute ou un produit plus ou moins semi – fini contre une quantité de monnaie fiduciaire (chèque ou virement). Mais une technologie s’analysant en un système de production (usine clé en main ou produit en main) est comparable à la vente d’un système d’armes dont la tactique serait le fonctionnement, la maintenance et la commercialisation de l’objet ; et ce contre des numérations de valeur tenant compte des taux de change, d’intérêts, des cours boursiers, le tout signifié dans la monnaie informatique instantanée de la géo finance internationale.

Au –delà le contrat de vente internationale réalise l’achat d’une capacité compétitive, donc l’espoir d’une conquête de parts de marché. Non sans désillusions parfois. Aspirant à s’épanouir dans un système de production sinon auto -innovant au moins performant, l’acquéreur ne dispose souvent que de la capacité et du droit d’utiliser un procédé de fabrication : ce qui porte atteinte à l’espoir de développement. Car un tel contrat n’est plus

un contrat synallagmatique binaire privé parmi d'autres dont l'ensemble mesure pour chaque pays les balances commerciale et financière. Il prend place dans un marché général, assemble ou confrontes des groupes privés nationaux ou multinationaux qui ne sont plus qu'imparfaitement contrôlés par les Etats, pourtant jaloux d'imposer leur intérêts, et leurs droits, mais sont pris dans le mouvement général de le processus de la mondialisation,soit une économie de rendement plutôt que le maintien d'une richesse lentement assemblée,où le litige est moins l'occasion d'affirmer sa volonté, de faire « respecter son droit », qu'une perte de temps. D'où les nombreux instruments destinés à régler, par entente, arbitrage etc., les conflits ; ou à empêcher leur naissance par le rédaction de clauses précises qui ne laisseront discussion que sur la réalisation des éléments de fait, non sue l'essence de la relation juridique. Il en découle une diminution relative du nombre des procès dans les matières relevant de l'économique et de l'inter groupal : ententes, accords, ou conflits sociaux.

Ainsi s'élabore peu à peu une coutume trans-nationale, sorte de structure normative englobant des éléments de droit international et de certains droits nationaux, des usages et des pratiques commerciaux, des fragments de contrats-types – de standards – plus ou moins répétés. Structure normative en partie énoncée par la convention de Vienne de 1981, et évoquant la vieille Lex mercatoria, loi marchande plus souple.

Cette mutation socio-juridique du corpus normatif renvoie moins à une conception d'ingénierie juridique qu'elle ne dévoile un phénomène quasi générale dans révolution juridique contemporaine : le passage de la nomocratie à la télécratie, de la règle général antérieurement édictée à l'organisation successive de l'action collective par des règles non purement flexibles mais énoncées en fonction des rééquilibrages sociaux ou économiques souhaités. Et ce, par la conjonction de trois processus apparemment antinomiques : la référence vague aux principes d'égale répartition des richesses et des chances, au social welfare islamique ; la réglementation précise, assurant le contrôle de l'administration, sur tel ou tel type d'activité ; branche économique sectorielle, urbanisme, exportation,etc.

Oscillant entre le respect de la parole donnée au partenaire reconnu et apprécié, et discussions affairistes contre le fait du prince se sont succédés des catégories mentales, des modes de raisonnement et des contenus issus du juridisme industriel à option socialiste, puis du juridisme post-industriel à option libérale. De ces options découlent une partie des droits positifs arabes. Multi juridisme à parois verticales donc.

Mais, l'Etat moderne s'immisce dans le sein des familles par le contrôle du statut familial ; comme il s'immisce dans la ferveur spirituelle en réglementant le pèlerinage à La Mecque de ses nationaux. Il prend maîtrise

sur la religion, puisque politiquement le droit musulman commun positive » par l'Etats - nation, donc subit les contrecoups sociaux et idéologiques de chacun de ces Etats. Il risque d'accentuer les différences et les différends entre les sociétés musulmanes. D'où l'idée d'un « droit musulman commun positif » qui servirait de socle à la civilisation musulmane, mais dont il serait malaisé de fixer les contenus et les méthodes. D'où les conséquences sur les modes de raisonnement juridique : minimisation (en principe) de l'exégèse de la lettre du texte sur ses virtualités sociales, et suprématie du devenir collectif sur l'équité individuelle présente. Les interprétations différentes intervenues en matière de fixation d'indemnisation après nationalisations, constituent des exemples de ce hiatus dus à des méthodologies et des valeurs hétérogènes.

Pourtant le droit demeure. Au-delà de l'arbitrage, l'expansion de la vie économique confronte deux mouvements en partie convergents, en partie divergents ; un retour général mais très différencié (encore) selon les pays à la Charîa, c'est-à-dire aux dispositions de techniques juridiques précises enclavées dans le Coran et la Sunna et une affirmation du droit positif de chaque pays : Or les nouveaux droits arabes sont loin de coïncider entre eux et accentuent les clivages à l'intérieur de la Umma. D'où les analyses de technique juridique et d'esprit des lois sur le point de savoir si les vieilles règles du fiqh oblitèrent ou non les actuels comportements arabo-musulmans, la constitution de banques islamique ne servant pas d'intérêt qualifié d'usure.

En réalité perdurer la fonction du jurisconsulte opinant, la formulation doctrinale du droit. Les universités officielles argumentent les politiques gouvernementales. Des organismes de recherche proposent des solutions, des procédures destinées à mettre en relation la norme classique avec les droits extérieurs, avec les besoins contemporains.

Mais la suprématie dogmatique et réglementaire de la Charîa affirmée par les rigoristes agie d'une manière douce par les gouvernements sous leur pression, diffusée dans masses soucieuses de pureté légale, conduit à une réislamisation socio - juridique oblique des sociétés musulmanes et détermine un multi - juridisme à parois horizontales. La Charîa doit surplomber le droit positif modernisant des Etats. Elle tend à redevenir la source principale du droit. Elle inverse ainsi la situation coloniale où le droit des métropoles surplombait le fiqh et cantonnait, ghettoïsait la Charia en quelques domaines : statuts foncier, familial et successoral.

Alors se pose un problème capital peu souvent abordé : l'actuelle réémergence de la Charia prônée par les fondamentalistes correspond-elle

strictement aux catégories et méthodes classiques ? Les esprits qui la portent, pour honnêtes, rigoureux, qu'ils se veulent, n'en sont pas moins plongés dans le monde contemporain. La plupart ont plus ou moins fortement subi l'influence des notions, des langues, des droits industriels. En conséquence se sont plus ou moins consciemment opérées des transfusions conceptuelles déterminées par leur propre perception de ces droits, et des transfusions matérielles déterminées par le changement de nature des biens sur lesquels portent les dispositions de la Charîa ; valeur bancaires, investissements technologiques, participation financières internationales. Ce sur quoi portent les transactions transmute aussi les instruments et les catégories juridiques décrivant ces transactions. Enfin des transfusions affectives ou intéressées : on opte pour le droit qui vous est humainement le plus favorable.

Les droit arabes souffrent actuellement de leur multi – juridisme, c'est-à-dire de l'incomplète articulation entre Charia en réémergence éthique et sociale , fiqh déclassable ou réadaptable, coutumes et usages ; psychologisme juridique alors surgit dans les esprit arabes le sentiment d' une injustice : Que la technologie de l'Occident ait implanté chez eux non seulement une domination politique, une suprématie économique, mais aussi les catégories, les méthodes et les contenus de ses droits : international public, public et administratif, économique et commercial,et influence même les relations intimes (statut familial, matrimoine et successoral) et transforme l'éthique traditionnelle des sociétés musulmanes.

****

مدير الجلسة:

والآن نستمع إلى الدكتور غالب بن شيخ (مستقبل المسلمين في أوروبا).

المخاطر والتحديات في الاتجاهين العربي والغربي: «الاستشراق التشريعي وتغريب القوانين»

الملخص

أ. د. جون بول شارنيه

في بحثه عن «الاستشراق التشريعي وتغريب القانون» يسلط جان بول شارنييه، رئيس مركز فلسفة الاستراتيجيات (في السوربون – CNRS) الضوء على عدة جوانب تتعلق بتأثير المرحلة الاستعمارية على التشريع القانوني في الدول الإسلامية وخاصة في مجال الأحوال الشخصية وقانون الجزاء.

ويرى شارنيه في هذه المرحلة ومرحلة الاستقلال التي تلتها بداية تغريب التشريع في الدول الإسلامية راصدًا في الوقت نفسه انعكاس هذه المرحلة على الاستشراق التشريعي.

إنه يطرح أسئلة منهجية تتعلق بتحويل الشريعة إلى قوانين محددة ودور رجال القانون المسلمين و«التعايش» بين مبادئ متناقضة في القوانين الحالية للدول الإسلامية.

وبعد أن يستعرض مستلزمات الدولة الحديثة والتحولات التشريعية – الاجتماعية الجديدة في عالم اليوم يجد شارنيه أن الانتشار الواسع للحياة الاقتصادية يواجه تيارين يلتقيان أحيانًا ويفترقان أحيانًا أخرى.

ويستنتج أن القوانين في الدول العربية والإسلامية تعاني حاليًا من تعدد في الشرائع، قاصدًا بذلك عدم انسجام كامل بين الشريعة الإسلامية التي تزدهر حركة المطالبة بها، بمفهومها الأصلي وموجباتها الاجتماعية، وبين الفقه بمفهومه الأساسي أو قابليته للتكيف وبين العادات والتقاليد دون أن ننسى طبعًا تأثير شعور المسلمين في العالم بظلم ناتج عن شعور بالهيمنة التكنولوجية والاقتصادية للغرب.

****

Jurisprudence (Fiqeh) between East and West

Prof. Dr. Jean- Paul de Charnay

Abstract

The study investigates the concept of Islamic jurisprudence (Fiqeh) which witnessed two stages: imperialism and post-independence period where Fiqeh was open to the dominant western civilization. The writer argues that Islamic Fiqeh was established on the Holy Quran and Sunnah but at the same time it was influenced by the Empires civilization where Islam achieved victory on these Empires such as the Persian and Byzantine After that, Islamic Fiqeh was exposed to another estrangement during the post-independence period represented in ideological pressure (human rights and democracy) and geo-political and economic pressure (energy resources control)

Finally, the study raises a formal enquiry about the liability of Islamic Fiqeh to standardization, and another query with regard to the ability of Islamic Fiqeh to emerge in a number of legal aspects...

✡✡✡✡

Dangers et défis dans les deux directions arabe et française

Prof. Dr. Jean-Paul Chamey

Résumé

Cette étude passe en revue deux moments clefs dans révolution du droit musulman, al-fiqh : de P orientalisme juridique, on passe à l'occidentalisation du droit musulman : exemple : le statut personnel (la condition féminine) avait constitue' une valeur-refuge, de même, le droit pénal (les châtiments corporels) ont été revus et allégés, depuis les indépendances des pays anciennement colonisés : c'est le début de l'occidentalisation juridique, dans les pays d'Islam. Ce processus s'accélère, sous une double pression : celle idéologique, des droits de l'homme et de la démocratisation, et celle économique et géo-politique, du contrôle des énergies اc'est donc aussi bien envers l'extérieur que dans leur intime profondeur que sont interrogées les sociétés musulmanes.

Codifier le droit musulman ? Le Fiqh رni le coran, ni la sunna ne sont des codes Que faire des normes contradictoires ? L'Occident (Rome et Byzance) a lentement dégagé 3 caractères de la règle juridique :

- unicité
- généralité
- non contradiction

Or les juristes entent la pluralité contradictoire comme une richessemieux, un hadith affirme qu'il y a “bénédiction dans les divergences”Après les indépendances, l'organisation judiciaire les procédures ont été empruntées à l'Occident.

S'adapter au multi-juridîsme :

L'actuelle réémergence de la CHAR1A prônée par les fondamen-

talistes correspond-elle strictement aux catégories et méthodes classiques. Les droits arabes souffrent actuellement de leur multi-juridisme, c.à.d de F incomplète erticulation entre

- Charia en réémergence
- Fiqh
- Coutumes et usages
- Technologie de l'Occident (domination politique, suprématie économique)

****

L’avenir des musulmans en Europe

Prof.Dr. Ghaleb Bencheikh

Aussi une islamophobie ambiante se fait-elle sentir. Par moments la psychose est quasi palpable.

A vrai dire cette peur de l’Islam est explicable pour une part, sinon justifiée, d’abord et surtout par le comportement déviant, inqualifiable d’une minorité d’illuminés exaltés, autoproclamés seuls procurateurs de Dieu, défenseurs exclusifs de ses droits, alors qu’ils ne cessent de tout bafouer. A cet égard la responsabilité des hiérarques musulmans est engagée. Leur frilosité et leur pusillanimité, par le passé ont frisé la lâcheté. Pire encore, leur mutisme équivalait approbation. A croire qu’ils étaient tétanisés face à l’extrémisme qui gangrène la communauté islamique depuis de nombreuses années. Au moment où les quelques notabilités intellectuelles et religieuses, non sans grand courage, clamaient leur innocence, elles ne trouvaient pas les tribunes médiatiques pour relayer leur clameur, occupées qu’elles sont par la surenchère et la recherche du sensationnel.

Nous récusons et fustigeons toutes les dérives meurtrières de quelque doctrine nihiliste destructrice que ce soit, a fortiori, lorsque la Révélation de Dieu est avilie et pervertie. Aucune cause au monde, aussi noble soit-elle, ne peut justifier le massacre des innocents. Aucune révolte, aussi légitime soit-elle, n’autorise la vengeance aveugle. Et, bien sûr, on ne peut pas et on ne doit pas se prévaloir d’un idéal religieux pour déverser la haine et la violence. Nous sommes résolument du côté du droit et de la justice, jamais du côté de la terreur.

Ensuite, cette phobie est due aussi à la méconnaissance gravissime du sujet. Le simple vocable « islam » génère beaucoup de fantasmes. Que le citoyen européen de base, choqué par l’hyperterrorisme, colporte, dans des raccourcis hâtifs, des préjugés saugrenus, ce serait compréhensible voire excusable dans une certaine mesure. Nous pourrons simplement regretter que ce citoyen délègue sa capacité d’entendement aux faiseurs d’opinions. Mais le drame réside justement au niveau de certaines déclarations d’autorités politiques, religieuses, journalistiques et académiques. Que de billevesées et

de fadaises n'ont-elles pas déversées ! Que d'inepties et d'idioties ne continuent-elles pas à débiter ! Le discours alarmant et creux ne maîtrise même pas le vocabulaire afférant à la tradition islamique. On entend que le djihâd est une guerre sainte, et que la fatwa est une condamnation à mort. La charia y est présentée comme une loi de coupeurs de mains et Allah comme une divinité mahométane !

En réalité, après le péril rouge disparaissant et le péril jaune évanescent, voilà le péril vert plus que menaçant. Dans ce spectre des couleurs, c'est celui de la peur qui est brandi afin de caresser les bas instincts de l'homme et jouer sur ses angoisses.

Toujours est-il que ces approches superficielles font peu de cas de l'engagement indéfectible pour la paix et la dignité des démocrates musulmans en Europe et dans le monde. Animés d'une grande volonté, ceux-ci oeuvrent inlassablement pour l'avènement de la liberté et l'instauration de la démocratie, le droit et la justice dans un souci scrupuleux d'ouverture sur le monde et dans le respect de la diversité des religions et des traditions. Loin de l'agitation médiatique, les démocrates musulmans continuent à s'impliquer dans le dialogue des cultures et la défense de la laïcité, sauf qu'ils ne sont pas aidés ou ne sont que très peu entendus par ceux qui stigmatisent in globo tous les musulmans considérant qu'ils sont rétifs, réfractaires à la modernité et au progrès. A ce sujet, il est curieux de constater que les habitants de l'aire géographique imprégnée majoritairement de la tradition religieuse islamique, sont les seuls à être essentialisés par leur confession malgré leur grande pluralité de langues, de cultures et d'options traditionnelles et surtout malgré leur islamisation nominale. On n'a jamais parlé – ou très rarement - de chrétiens en évoquant les Latino-américains ou les Philippins ! Qui pense réduire tous les Japonais à la pratique shintoïste ? A-t-on jamais mis en avant systématiquement l'animisme des Africains dans les rapports internationaux ? Le musulman est appréhendé, dans les deux sens du terme, par le même mot-valise, qu'il soit indonésien ou sénégalais, chinois Hui ou Ouighour, slave ou latino-américain, ingouche ou tatar, afar ou danakil. Pourrait-on, au moins, saisir un jour qu'il y a plus d'affinités dans les mœurs et de ressemblances dans le mode de vie entre un Tunisien et un Maltais, par exemple, qu'il n'y en ait entre un Marocain et un Pakistanais ? Les coutumes et les mœurs du juif à Constantine ou à Tlemcen sont semblables à celles du musulman dans ces deux villes. Ce qui est loin d'être le cas entre deux coreligionnaires sénégalais et indonésien.

Qu’il soit pratiquant observant ou d’un rituel très lâche, comme il peut être très dévot ou revendiquer son agnosticisme, qu’il vive dans une monarchie wahhabite ou réside dans une république laïque, l’homo islamicus sera toujours perçu comme un être, naturellement radical, viscéralement solidaire des actions de ses coreligionnaires quelles qu’elles soient acceptables ou irrecevables. Virtuellement fondamentaliste il est, potentiellement terroriste il sera. A telle enseigne qu’on éprouve le besoin d’accoler l’épithète « modérés » à ceux qui, parmi les musulmans, agissent - par extraordinaire - avec droiture et bonté. Le radicalisme est la règle et la modération serait l’exception. Les adjectifs « ouverts » ou « modérés » ne viennent pratiquement jamais qualifier d’emblée les adeptes d’autres traditions religieuses ! On précisera simplement « intégristes » ou « fanatiques » selon les situations. Pour un bon nombre d’observateurs « avisés » et d’analystes « éclairés » la différence entre le musulman et l’islamiste extrémiste n’est qu’une différence de degré jamais de nature. La pente de l’islam vers l’islamisme radical est raide, le glissement est dans l’ordre naturel des choses.

A vrai dire, pour couper court à tout discours victimaire et surtout pour ne pas apparaître comme porteur d’une énième chikaya dans ce qui n’apparaît que, in fine, comme une grande et grossière géocaricature humaine, nous attestons, encore une fois, que la responsabilité première pleine et entière incombe d’abord aux hiérarques musulmans. Dans cette affaire très complexe d’idéologisation de la tradition religieuse et de la mise en pratique imposée de ses grands principes directeurs, ils ont eu des réactions divergentes et ont adopté des attitudes fort contradictoires. Il s’en dégage trois tendances principales que nous passons en revue d’une manière très sommaire :

Tout d’abord il y a ceux qui, sans participer à l’échafaudage doctrinal de la pseudo construction intellectuelle du système islamiste, y souscrivent. En effet, séduits par les thèses fondamentalistes et par ce qu’elles secrètent comme formes de lutte et de combat légitimes à leurs yeux, ils y adhèrent et apprécient, en dépit de tout et par-dessus tout, un juste retour des choses qui, suite aux recouvrements des indépendances, rééquilibrent les données stratégiques sur les plans régional et international. Se plaçant tout de go à un niveau de confrontation ils craignent que la critique de telle ou telle forme d’action ne passe pour une trahison de la « résistance » dans son ensemble. Alors, ils ne consentiraient, au mieux, à récuser la violence et réprouver la terreur que si, au préalable, se trouvaient condamnées fermement les exactions – naguère - serbes en Bosnie et au Kosovo - aujourd’hui - israéliennes en Palestine et au Liban, russes en Tchétchénie, indiennes au

Cashmere, américaines en Afghanistan et bien entendu américano-britanniques en Irak. Une telle exigence de donnant-donnant dans les prises de position peut être compréhensible lorsqu'elle est affichée par le citoyen ordinaire, aigri et meurtri par le déni de droit et de justice dont souffrent réellement un bon nombre de ses coreligionnaires de par le monde. Mais elle est difficilement acceptable lorsqu'elle est mise en avant par des responsables religieux et des recteurs spirituels. Cette position confine au marchandage intellectuel et au chantage moral. Elle n'est pas conforme à ce que doit prodiguer un enseignement sain de la transcendance, humaniste et élévateur, fondé certes sur l'attachement indéfectible à la justice, elle-même substratum d'une paix véritable et durable ; mais aussi sur l'examen de conscience, sur la maîtrise de soi, sur l'abnégation et sur l'intériorité.

Ensuite, il y a les ulémas de service qui ne veulent pas ou n'arrivent pas à s'affranchir de l'ombre tutélaire des palais présidentiels et royaux. Grands commis de l'Etat, ils plient le religieux au politique en relayant sous forme de bonnes paroles les décisions et les désirs du raïs ou de l'émir. Ils cautionnent auprès du peuple des orientations parfois antinomiques en les légitimant par un discours grandiloquent et emphatique truffé de hadiths le plus souvent apocryphes et de versets coraniques, extraits hors contexte et choisis pour la circonstance. Ils sont la voix de leur maître dans une théâtralisation justificatrice des fatwas édictées sur ordre. Tantôt ils condamnent, tantôt ils approuvent quelque acte répréhensible au gré des prises de position officielles répondant à des objectifs politiques à usages interne et externe. Hélas ! Nous ne pouvons nous attendre à rien de bon ni de bien de la part de ces fonctionnaires zélés de la propagande politico-religieuse. Au lieu d'orienter le peuple et de l'instruire afin qu'il prenne en main son destin et qu'il façonne son devenir avec discernement et lucidité, ils l'accablent et prolongent son état de sujétion. Tout cela n'est pas digne de ces dignitaires qui ont failli à leur mission éducatrice et trahi leur vocation religieuse d'être au service de l'homme. Ils incarnent par leur façon d'agir le tarissement et le tassement, pour ce qu'il en reste, de la conscience morale.

Enfin, il y a quelques cheikhs, imams et muftis ainsi que des intellectuels probes et intègres qui ne se reconnaissent nullement dans la distorsion de leur religion et dans la corruption de ses nobles préceptes. Alors, ils le clament haut et fort parfois au péril de leur vie. Indépendants d'esprit, ils se réclament d'une pensée libre. Pris entre les marteaux gouvernementaux et l'enclume fondamentaliste, leur marge de manœuvre est

étroite et leur espace d'expression est très réduit. Ils sont contraints le plus souvent à l'exil eu égard aux innombrables tracasseries, aux sérieuses persécutions et aux terribles avanies auxquelles ils sont soumis dans leurs propres pays. Ces nouveaux penseurs de l'islam ne prétendent à rien pour eux-mêmes. Très attachés à la liberté de conscience, ils la revendiquent dans leurs recherches et la défendent pour les autres. Ils témoignent et affirment ce qu'ils croient juste de dire et d'écrire avec grand courage et détermination. Ils entreprennent la longue reconstruction d'une pensée vivante en se dotant d'un outillage intellectuel conséquent. Pour ce faire, ils essayent d'abord d'apprendre à penser par eux-mêmes, pour eux-mêmes en s'appropriant toute la « logistique » méthodologique requise. Celle-ci consiste à maîtriser la batterie de disciplines modernes notamment en sciences humaines et dans les sciences de la culture telles la sociologie et l'ethnologie. La sémiotique, l'herméneutique, la philologie, l'historiographie, l'anagogie, sont employées au service d'une exégèse moderne et intelligente des Textes. Elles sont les clés nécessaires pour rouvrir les corpus officiels clos depuis des siècles. Plus que d'un simple toilettage, plus que d'un léger ravalement de façade, c'est de la refondation des structures de la pensée moderne qu'il s'agit. C'est à une nouvelle production anthropologique qu'ils concourent. Leur dessein est de renouer avec un islam de beauté, d'intelligence et de lumière.

En réalité, l'absence d'une autorité centrale et d'une structure cléricale - vécue à la fois comme un bonheur incommensurable et une source de liberté, mais aussi comme une carence et un handicap – n'a pas aidé à rendre audible une voix représentative engageant tous les fidèles musulmans. On en est resté sur le schéma esquissé plus haut, il embrouillait la lisibilité de la position « officielle » de la umma. A titre d'exemple, il aura fallu attendre qu'il y eût un évènement aussi grave que l'enlèvement des deux journalistes français, en août 2004 en Irak, pour entendre une parole de « l'islam » publique, unanime, claire et nette, condamnant sans ambages et sans équivoque le terrorisme qui sévit sur la planète au nom de cette religion dans son ensemble. La lame de fond déclenchée par cette affaire de rapt odieux, a déferlé sur toutes les contrées islamiques depuis Djakarta jusqu'à Nouakchott et Dakar touchant jusqu'aux musulmans inconnus vaquant à leurs occupations quotidiennes. Pour peu qu'ils aient eu une caméra de télévision ou un micro de radio à leur portée, ils ont pu exprimer – naturellement et viscéralement – leur réprobation totale de tels actes inqualifiables. Ils répondaient spontanément, quasi instinctivement, pour expliquer le temps d'une courte interview que ces crimes les répugnent et les

horripilent. Ils ont pu réaffirmer surtout que les commandements de la tradition religieuse qu'ils confessent les enjoignent à l'amour et à la miséricorde. Alors, accompagnant ce mouvement, les mêmes observateurs avisés et les mêmes analystes éclairés se sont affairés à théoriser pour le reste du monde qui a découvert avec étonnement – soulagement ? – que les fatwas peuvent être positives ?! Et, qu'il arrive même aux imams salafistes de se prononcer contre la barbarie ! On a entendu des télécoranistes, prédicateurs vedette des chaînes de télévision satellitaires, rappeler que pour des raisons éthiques, la religion islamique n'acceptait pas qu'on s'en prît à des civils désarmés, même en cas de conflit. Nonobstant cette mobilisation générale, il est vrai aussi que d'un autre côté, nous aurions tant aimé que l'accent fût mis davantage et surtout sur une condamnation principielle de toute prise d'otages et de tout assassinat quels qu'ils soient. Nous aurions voulu que l'on saisît cette malheureuse occasion pour décréter clairement que l'indignation ne saurait être sélective. La désapprobation de l'enlèvement des otages français ne devait pas tenir seulement à ce que la France se fût opposée à la guerre contre l'Irak. Elle vaut pour toutes les personnes privées de liberté et pour tous les êtres martyrisés. Nous réprouvons le répréhensible, par-delà l'appartenance confessionnelle, ethnique et nationale de ceux qui en sont la cible, car l'intégrité physique et morale de l'Homme est non fractionnable et sa dignité, consubstantielle à la dignité de l'humanité tout entière, n'est en aucun cas négociable. Mais comme il ne suffit pas de dénoncer, il faut aussitôt annoncer : aucune cause si noble soit-elle n'implique le massacre des innocents. La vengeance aveugle, par l'abjection qu'elle induit, dessert la légitimité même de toute résistance.

Alors, une mise en ordre dans tout ce fatras intellectuel et idéel s'impose. A commencer par sérier les problèmes majeurs auxquels est confrontée la communauté musulmane en Europe, les spécifier, les hiérarchiser et s'atteler à la vaste entreprise qui consiste à les résoudre.

Les chantiers sont titanesques et il incombe avant tout aux intellectuels musulmans et à leurs penseurs de les conduire avec sérieux et de les mener à bien en relevant les défis et les exigences de la modernité. Ceux-ci ont comme objectifs : le pluralisme, la laïcité, l'égalité de tous les citoyens, l'autonomie du sujet, la désacralisation de la violence… Pour cela un climat de calme et de sérénité est requis pour la réflexion et la production intellectuelle.

Ainsi le débat actuel sur l' « incompatibilité » ou non de l'islam avec la laïcité en est-il un exemple et la mise en ordre commence déjà par une

relecture des références scripturaires en s'attaquant aux soubassements de l'architectonique de l'idéologie islamiste dont les fondements doctrinaux ne reposent que sur des artefacts fallacieux. D'autant plus qu'entre autres arguments, la thèse islamiste avance que la Cité doit être gouvernée selon les préceptes coraniques et l'enseignement prophétique. Cette question a longtemps été le point d'achoppement dans les relations entre les musulmans occidentaux et leurs concitoyens. Elle constitue un des points d'incompréhension les plus aigus entre les deux parties.

Or, le rappel à Dieu du Prophète ouvrit une nouvelle ère où la chose publique sera gérée par des hommes avec leur intelligence à l'œuvre et leur compétence perfectible. Ce sera toujours leur affaire, eux qui sont appelés à vivre en des contrées différentes de celle où vécut le Prophète, en des temps ultérieurs au sien, dans des sociétés autres que celle qu'il connaissait. En outre, son silence sur cette question fut en adéquate conformité avec la révélation divine qui ne dit mot sur la politique. Il est en phase totale avec le fameux verset coranique :

« Et leurs affaires sont objet de consultation entre eux » .

Verset central ayant donné lieu à moult débats, maintes fois brandi aussi bien par les partisans de la sécularisation des sociétés islamiques que par les tenants d'un système fondé sur la fameuse choura, alibi captieux des idéologues islamistes pour invoquer les fondements théologiques de la délibération et de la consultation et rejeter par là même l'exigence démocratique considérée comme « impie » ! Alors nous nous permettons d'y contribuer en précisant à notre niveau qu'une compréhension de ce passage se décline dans une double détente :

- La première strate de lecture - désormais classique dans la pensée moderniste laïcisante - explique clairement qu'il y a dans le Coran, référence première pour tous les musulmans, une véritable délégation aux hommes de conduire l'ensemble des occupations publiques et activités d'intérêt général, dans le dialogue et la concertation. Parce que ces questions épineuses et cruciales sont d'une très grande complexité et couvrent une vaste étendue que l'esprit d'un seul homme ne peut embrasser et ne sait trancher sans une préalable discussion au sein d'un débat sérieux, engageant et libre avec ses semblables dans la Cité, tout autant concernés par sa gestion et son devenir. Par conséquent, il y a dans ce qui précède de quoi échafauder toute une théorie de l'exercice démocratique dans un contexte islamique sans

que cela soit incompatible avec la donne coranique. Bien au contraire, à la lumière de cette lecture, il y a comme une légitimation par le Texte de l'organisation de la Cité selon les principes démocratiques et une recherche de la caution morale afin de consacrer la liberté du peuple souverain de présider à sa destinée. C'est une conception tout à fait recevable, et heureusement louable ;

- Néanmoins, la seconde strate de compréhension nous recommande – au-delà de cette première interprétation respectable et respectée - qu'en vertu de la délégation faite aux hommes quant à la conduite de leurs propres affaires, nous n'ayons même pas à nous référer à ce verset coranique pour étayer la séparation des deux dimensions temporelle et spirituelle. Nous n'avons plus, théologiquement parlant, besoin de nous appuyer sur ce verset, ni sur un autre d'ailleurs, pour établir la laïcité. Dans le domaine des affaires publiques, ce n'est ni l'adéquation parfaite ou la conformité harmonieuse avec la Révélation ni une opposition résolue à son message qui doit être recherchée. Parce que, tout simplement, nous ne sommes pas dans le même registre épistémologique. Les mondanités du siècle relèvent d'un ordre radicalement différent de celui de la Révélation, quand bien même celle-ci voudrait avoir toujours pour vocation naturelle, par son contenu moral et spirituel, de constituer un socle éthique cohérent et de décréter des principes généraux pour que les relations entre les êtres soient harmonieuses et fraternelles dans ce bas monde. L'aspect formel et technique de l'organisation de la Cité est une entreprise neutre exclusivement humaine. En présence du Coran, ou même en son absence, elle demeurera, en toute logique, toujours « profane ». Les considérations d'administration étatique seront toujours séculières. Ce second degré d'approche du texte coranique, qui se situe à un autre niveau d'exégèse, dans une classe supérieure, plus élaborée encore, pour une théologie fine, préconise qu'au nom même du Coran, licence soit donnée aux croyants musulmans de ne pas se référer au discours coranique afin de mener à bien leurs affaires mondaines. Il en résulte qu'il ne doit pas, et ne peut pas, y avoir une doctrine politique qui soit, à proprement parler, purement coranique. Affirmer cela n'est en aucun cas une volonté de minorer la Révélation ni de la marginaliser, bien au contraire ce sera la hisser à son statut premier et la resituer dans sa vérité profonde. C'est un message pourvoyeur de Sens, d'accent éthique et spirituel, procédant de l' « inconnaissable », invitant au Mystère, mais convoquant l'engagement de l'homme en invoquant sa raison et son intelligence. Ainsi est-ce en toute cohérence que nous annonçons que, en

l'occurrence, le rapport à la chose publique est un paramètre extra religieux. Nous devons donc le pratiquer sans être enchaînés à la référence scripturaire. Avec cela, le champ politique doit acquérir définitivement son autonomie pleine et entière. L'islam sera la religion de la sortie de la politique.

Cette posture intellectuelle, et la logique qui la sous-tend, permettront de faire pièce aux fondamentalistes qui tiennent à tout prix à teinter de confessionnalité tous les compartiments de la vie. Il ne saurait y avoir, pour ces doctrinaires sermonnaires de la vision islamisante globalisante, de politique ou de droit ou même d'économie voire de science, qu'islamiques. On retrouve toujours le même argument qui met fin à tout débat, avant même qu'il soit instauré. C'est le même fil conducteur qui mène les idéologues de l'islamisme à rejeter la dissociation de ce qui est à César d'avec ce qui est à Dieu, dès lors qu'ils considèrent que c'est là un mode de pensée qui heurte l'essence même de la religion islamique. Lors donc qu'elle érige Dieu en principe absolu de cet univers, hommes, vie et mondes sont la propriété incontestée de Dieu qui détient la Puissance suprême « plenitudo potestatis ». Certes, la souveraineté cosmique divine est incontestable pour les croyants monothéistes, mais la rendre extensive jusqu'à la moindre petite circulaire ministérielle reviendrait à la ridiculiser. Cela consisterait, surtout, à usurper le rôle de porte-parole de la Providence à laquelle incombent in fine la rétribution et la guidance. Le contact fulgurant et impérieux de la transcendance avec la réalité contingente n'implique, en aucun cas, un protocole opératoire. Ce n'est pas du tout un recueil de règles et de formules pour les actes publics.

Aussi est-il curieux de lire et d'entendre depuis toujours qu'il n'y a pas de distinction claire et nette entre le profane et le sacré dans les écrits coraniques, à l'exemple du denier de César dans l'univers chrétien. A ce sujet, nous constatons tous, que le passage de Mathieu XXII relatif au paiement du tribut ne fut redécouvert comme fondement de la séparation entre les deux ordres que très tardivement dans l'histoire de l'Eglise, et nous tous, nous en réjouissons. Parce que depuis « l'hérésie constantinienne » au premier quart du quatrième siècle, et surtout, depuis le christianisme triomphant de Théodose (379-395), nous n'avons pas entendu par exemple le bouclier de la foi et marteau des hérétiques, Saint Augustin , le premier grand philosophe chrétien, brandir le denier de César dans sa « Cité de Dieu ». Sa civitas ne recouvre pas la ligne de partage entre le spirituel et le temporel. Pour l'évêque d'Hippone, la Cité céleste doit marquer de son empreinte la cité terrestre. En dépit du passage de Mathieu XXII et malgré sa

clarté désormais reconnue, les tenants de l'imbrication du sacré dans le profane dans la religion chrétienne, notamment d'Orient, n'avaient pas renoncé au pouvoir temporel motu proprio. Lorsqu'en leur temps, l'aigle de Meaux, Bossuet, ou le cygne de Cambrai, Fénelon, théorisaient l'absolutisme et la monarchie de droit divin, ils n'invoquaient pas le denier de César . A contrario, les prédicateurs Bourdaloue, Massillon, et plus tard, Monseigneur Dupanloup admiraient la finesse et le sens politique de Jésus qui sut sortir du piège qui lui fut tendu. Il ne voulut pas passer pour un collaborateur de l'occupant romain en acceptant de s'acquitter de l'impôt, ni passer pour un élément subversif en refusant de le payer.

Sur la fresque historique la distinction entre les deux ordres était certes affirmée mais, dans la réalité, le Prince tenait son pouvoir de Dieu, dès lors qu'il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et que les autorités qui existent sont instituées par Dieu , avec la médiation de l'Eglise, professait bien Saint-Paul. Le temporel fut, donc, placé sous l'ombre tutélaire du spirituel dont l'influence sur les hommes allait s'engager pour plusieurs siècles, l'Eglise revendiquant à juste titre la transcendance, mais aussi l'immanence dans son rapport au monde. Aussi, le principe même de séparation, au début du siècle écoulé en France, fut-il condamné avec vigueur par le pape Pie X dans ses encycliques Vehementor nos et Gravissimo officii, datées respectivement du 11 février 1906 et du 10 août de la même année, la seconde encyclique interdisant, en outre, la formation d'associations diocésaines. Le drame était insoutenable par son intensité et le traumatisme de l'Eglise fut grand. Il va sans dire que les députés français qui avaient voté la loi de séparation furent tous excommuniés. Et, l'assentiment de l'Eglise ne fut venu que, bien plus tard – dix-neuf années après – pour autoriser en annexe de la lettre encyclique Maximam gravissimamque, promulguée par le pape Pie XI, la fondation d'associations cultuelles, sans revenir sur le principe même de la condamnation de la loi de séparation. Une loi considérée toujours par Pie XI, pourtant moins intraitable que son prédécesseur, comme injuste, discriminante et spoliatrice. A aucun moment, durant cette période tumultueuse, le denier de César n'est venu apaiser, véritablement, les tensions… Il aura fallu attendre le concile Vatican II et ses très beaux textes, notamment, celui rédigé sur la Constitution pastorale dans le monde de ce temps, Gaudium et spes pour y trouver la nouvelle doctrine du Saint-Siège, métamorphosée. En effet, nous lisons :

« Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Eglise sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes ».

Même si cette indépendance et cette autonomie n'empêchent pas une saine coopération pour le bien de tous, ajoute monseigneur Jean-Pierre Ricard, en sa qualité de président de la Conférence des évêques de France .

En réalité, tout ce détour par l'expérience chrétienne n'est qu'à visée pédagogique par ricochet. Il n'altère en rien le respect que nous nourrissons à la foi des hommes et des femmes adeptes des grandes traditions religieuses. Leurs expériences font partie du patrimoine commun de l'humanité. C'est que l'idée fondamentale, de ce qui précède, réside dans le fait que même un texte aussi explicite peut être interprété dans le sens que souhaitent les exégètes au gré des circonstances et en fonction de l'évolution des états d'esprit des croyants. La nouvelle lecture attribuée au passage de Mathieu XXII consacre la doctrine des deux glaives et tranche définitivement la querelle des Investitures par delà les siècles. Elle ensemence surtout la matrice évangélique pour donner un fondement solide crédible à la séparation des deux ordres dans l'Eglise catholique. C'est une réadaptation de l'enseignement chrétien pour se hisser à la hauteur des exigences des temps modernes.

A cet égard, il n'y a aucune raison valable, de quelque nature que ce soit, qui s'oppose à effectuer le même effort intellectuel – ce fameux ijtihad tant revendiqué – pour accomplir une exégèse moderne en milieu islamique. Une exégèse qui établisse clairement la dichotomie entre la religion et la politique. Mieux encore, c'est aux musulmans pieux et sincères de s'élever contre la politisation de leur religion, en appelant clairement à un régime de séparation des deux ordres. D'autant plus, que logiquement parlant, l'absence de l'idée de séparation formulée n'implique pas nécessairement collusion. Outre que la révélation coranique n'avait aucune raison de parler de César ni de son denier, elle n'avait nullement entériné, pour autant, par l'absence de leur mention, l'imbrication des deux ordres. De ce point de vue et sur ce sujet, le Coran est dans une neutralité, on ne peut plus, « laïque ». La réalité est que pour la nouvelle conscience croyante musulmane, Dieu Omnipotent et Omniscient « ignore » délibérément la question. Par un acte de pure volonté, Il le relègue à Son délégataire l'Homme qui, dans une perspective de croyance et de foi, est son icône et toujours son vicaire sur la Terre. Tout cela n'est que dignité pour ce tenant lieu élevé par la dimension pneumatique à l'état de « divinité ». C'est un hommage appuyé à l'égard du lieutenant gérant de la Création. C'est une garantie aux hommes de leur liberté de pensée et d'action. A charge pour eux de déployer leur génie politique afin de déterminer le meilleur système de gouvernement qui leur soit convenable tenant compte des particularités de leur

temps. A eux de laisser libre cours à leur créativité afin d'imaginer comment consacrer le meilleur intérêt pour eux en prenant en considération les spécificités de leur milieu. Ils n'y arriveront que lorsqu'ils auront donné large latitude à l'importance de leurs ressources propres. Ils n'ont pas besoin d'un quelconque directeur de conscience qui leur dicte comment mener leurs affaires publiques et de surcroît dans un cadre réducteur préétabli pour l'éternité.

Malheureusement, c'est justement l'absence simultanée de séparation claire et de collusion affirmée qui laisse place à toutes les manipulations et à toutes les instrumentalisations. Non ! La religion n'a pas à s'immiscer dans la politique comme le religieux ne doit jamais être plié au politique. Le Coran n'a pas vocation à être confiné dans le rôle étriqué d'une constitution pour le prétendu Etat islamique. Ce serait réduire son message universel qui doit se proposer aux hommes et non s'imposer dans les carcans réducteurs d'un système étatique. D'ailleurs pourquoi voudrait-on que l'Etat ait besoin d'une coloration confessionnelle ? Alors qu'un Etat moderne et démocratique est le garant du libre exercice du culte quel qu'il soit . Eriger la Révélation en une loi fondamentale constitutionnelle revient à la gauchir et à aliéner la parole de Dieu.

L'une des escroqueries morales les plus graves dans le monde islamique est la péroraison du discours islamiste sur « l'islam est religion et Etat » arguant de son émanation directe du Livre sacré. En dehors du fait que le vocable dawla qui signifie en langue arabe moderne Etat est un hapax dans le corpus coranique : il n'y figure qu'une seule fois dans le sens de circulation des biens entre les plus nantis . En effet, de tout temps et jusqu'à la conception moderne de l'Etat national, les philologues arabes avaient compris l'acception du terme dawla comme d'abord une circulation et surtout alternance puis la signification dynastie prit le dessus. En ce sens que les empires et les royaumes se font et se défont au gré des guerres de conquête et des intrigues de cours. En tous cas, si l'étymologie du mot était respectée par les islamistes, on aurait comme slogan : « l'islam est religion et alternance ». Ce qui serait d'une étrangeté bouffonne, loin de l'idée figée d'une pseudo théocratie statique dirigée par un vali-é-faghih à l'exemple affligeant de la république des mollahs. La notion de dawla dans les schèmes mentaux arabes diffère radicalement du status latin.

Par ailleurs, la lecture d'un autre verset coranique fonde la distinction et partant la séparation du spirituel et du temporel – si tant est qu'il soit

désormais judicieux de recourir au texte coranique pour fonder une théorie de la laïcité en contexte islamique. Pour nous, et en ce qui concerne particulièrement ce sujet, la question est déjà tranchée eu égard à la nature même de la problématique. Nous ne pouvons pas décemment dénier aux islamistes l'utilisation des versets coraniques, fussent-ils mal interprétés, pour asseoir leur politique globalisante, alors que nous agissons de même afin de traiter de thèmes éminemment politiques puisqu'ils concernent l'organisation de la Cité. Même si nous affichons la prétention de détenir la bonne interprétation, la rigueur intellectuelle et l'exigence épistémologique, avec lesquelles nous ne transigeons pas, nous recommandent, tout spécialement dans ce domaine des affaires publiques, de ne pas faire appel au Coran, de par sa « neutralité toute laïque » désormais démontrée.

Toujours est-il que pour rester à un niveau d'exégèse primaire et pour contenter ceux qui voudraient débattre - ou « se battre » ? - à coups de versets, il y a lieu de réfléchir sur le passage coranique qui enjoint les croyants musulmans à l'obéissance :

« Ô vous qui avez cru ! Obéissez à Dieu, et obéissez au Prophète et aux détenteurs de l'ordre parmi vous» .

Rien que l'énumération – et elle seule - de ceux à qui les croyants musulmans, doivent obéissance montre clairement qu'il y a deux sortes d'autorités, en dehors bien évidemment de celle de Dieu - par définition et par essence tout Puissant. Une autorité d'ordre spirituel exercée par le Prophète, et une autre d'ordre temporel exercée par ceux qui détiennent le commandement. La concomitance dans un même verset des deux pouvoirs démontre avec éclat que l'autorité religieuse ne se confond pas avec l'autorité politique. En outre et sur ce point précis, le devoir d'obéissance est en bijection totale avec celui de consultation de la part de l'obéi, en toutes choses, des premiers concernés. En effet, le Coran rappelle dans un très beau passage adressé au Prophète que :

« C'est par une miséricorde de la part de Dieu que tu as été si doux envers eux ! Car si tu étais rude au cœur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage. Pardonne leur, et implore pour eux le pardon de Dieu. Et, consulte-les à propos des affaires ; puis une fois que tu t'es décidé, confie-toi donc à Dieu. Dieu aime, en vérité, ceux qui lui font confiance » .

Si déjà du temps du Prophète, il pouvait y avoir une telle coexistence des deux autorités sans confusion, a fortiori quinze siècles plus tard, nous ne

pourrions nous permettre de les imbriquer l'une dans l'autre, ni de les assujettir l'une à l'autre. Alors, le seul principe qui vaille est que l'exercice du pouvoir doit être soumis à l'assentiment des administrés par la consultation et la délibération. Le gouvernement des hommes doit émaner de leurs suffrages. Une fois le pouvoir légitimé par les canaux démocratiques et les procédures laïques, s'y conformer et obéir à celui qui l'exerce devient un devoir civique et religieux pour les croyants.

Les préceptes du Coran et ses commandements moraux sont d'ordre général, ils n'établissent aucune norme politique et encore moins une théorie de l'Etat. Le silence de Dieu à ce propos est édifiant. Il se « tait » par égard pour les hommes créés libres. A eux de concourir à leur salut dès ici-bas en attendant de connaître la félicité dans l'au-delà, pour peu qu'ils sachent rendre la justice et promouvoir la fraternité universelle en réalisant la promesse démocratique. Que la Cité soit antique ou interdite, qu'elle soit platonicienne ou de Dieu, qu'elle soit vertueuse ou du Soleil, qu'elle soit musulmane ou de l'Evangile , elle appartient, avant tout, aux hommes et ce sont eux - et eux seuls – qui doivent, in fine, l'organiser en fonction de leur intérêt général. Rien qu'à la déclinaison de s(c)es dénominations, nous réalisons l'importance capitale qu'elle revêt dans les élaborations des systèmes politiques par les théoriciens du rapport des hommes à la res publica, de nos jours, et à travers les siècles. Bien entendu les référents métaphysiques et spirituels de chaque membre de la Cité sont reconnus et respectés. Il a tout à fait le droit inaliénable de s'en inspirer, in petto ou au grand jour, au moment où il participe à l'établissement des règles communes qui régissent la vie en bonne intelligence, avec d'autres membres qui ne professent pas la même foi ou n'adhèrent pas aux mêmes courants philosophiques. Dans une société moderne pluraliste multiconfessionnelle, personne ne doit prendre ses propres référents religieux comme base unique de législation et, de surcroît, les imposer aux autres. Le bien commun sera recherché par l'ensemble des composantes de la société en élaborant une législation positive dans un souci scrupuleux du respect de la dignité de l'homme et de ses droits fondamentaux. Seuls un cadre laïque et une éducation à l'altérité humaniste, permettent de s'approcher asymptotiquement de cet idéal d'une vie harmonieuse dans la diversité.

Une pensée politique doit être vivace et évolutive afin de s'adapter aux aléas de l'écoulement indéfini du temps. Elle ne peut pas être figée dans un canevas rigide avec des règles immuables dictées une bonne fois pour toute.

Ce travail de réflexion mené au sein de la umma pourra et devra porter ses fruits sous des cieux cléments où la liberté de conscience et de recherche est assurée pour peu qu'il y ait la tranquillité d'esprit et la sérénité requises. Les musulmans d'Europe jouissent, en principe, d'une ambiance favorable pour mener à bien leurs études et leur recherche afin de vivre pleinement les préceptes de leur religion avec épanouissement et intelligence.

Mais, la scène mondiale offre la représentation générale d'une crise aiguë qui semble échapper à toute perspective de résolution. Et, c'est en convoquant la tragédie grecque, dans ce qu'elle est susceptible d'inspirer de réflexion que nous pourrions entamer un effort d'examen et d'analyse. Tout comme dans cet univers où chaque protagoniste possède l'intime conviction d'un droit absolu qu'il convient d'imposer, ce que les poètes avaient bien compris lorsqu'ils mirent en récit le tragique en utilisant le théâtre antique comme tribunal des incertitudes ou des interprétations juridiques, nous avons affaire à deux irréductibilités qui s'affrontent et paraissent inconciliables. Deux irréductibilités se renvoyant dos à dos la responsabilité des désordres. Chaque camp affirme que le droit est de son côté au nom de conceptions du monde opposées. Dans cette situation, les évènements sont non seulement subis, mais comme on ne trouve pas chez les acteurs une capacité à les infléchir et encore moins une esquisse de solution de sortie de crise, l'impasse demeure. A cette première explication le piège du terrorisme vient consacrer à cette configuration le rôle d'un destin non maîtrisable. Enfin, dernière similitude, l'exclusion d'un tiers conciliateur censé apporter l'élément pondérateur, récusé à la fois par abus et déni du droit, confère à l'ensemble une irrémédiable fatalité.

En réalité, la scénographie décrit une conjoncture internationale nouvelle. Elle traduit, au premier abord, la morosité scabreuse d'un monde en rupture qui connaît partout des césures avec une « bascule » de cultures. Les foyers de tension y sont nombreux et provoquent de grandes fractures avec de profondes blessures. Et, pour rester dans ce registre des Tragiques, les mises en garde du chœur que nous constituons, n'ont guère d'écho. Sans grand effet, nous élevons haut nos clameurs, et nous nous lamentons avec les pleureurs. L'horizon paraît opaque et barré par les surenchères. En outre, le choc violent de ces irréductibilités narcissiques est conforté par les imprécations proférées en gerbes de voix ardentes et acrimonieuses qui dégénèrent illico en actes destructeurs, alimentant l'antagonisme lui-même. La confrontation est alors poussée à l'extrême. C'est le règne d'une violence inouïe, rendue inéluctable. En réalité, la symétrie des deux points de vue

parfaitement antithétiques, dans leur rivalité mimétique, fonctionne comme dans un jeu de miroirs placés exactement l'un en face de l'autre : le heurt est mis en abyme et la réflexion est à l'infini. C'est le cas avec ces deux discours se faisant écho et entrant en résonance. Le son strident est menaçant et le bruit gronde sourd, prolongé… L'embrasement général est annonciateur de l'apocalypse.

D'un côté, ceux qui sont présentés comme archaïques, obscurantistes, passéistes et rétrogrades, sont ceux-là mêmes qui se définissent comme dépositaires d'une grande tradition de bonté, de miséricorde, d'accueil et de générosité. Pour eux, ce sont plutôt les autres qui sont arrogants, hégémoniques, impérialistes, agresseurs et oppresseurs alors qu'ils se réclament de l'idéal démocratique, revendiquent les droits de l'homme et prônent le respect de la dignité humaine. Leur mission civilisatrice à laquelle il conviendrait de souscrire sans réserve leur recommande de requérir la force brutale dans un combat cosmique du Bien contre le Mal et de lutte monumentale acharnée du monde libre contre la barbarie. Dans cette terrible incandescence, chacun perçoit dans le point de vue de l'autre plus qu'un dénivellement des positions avec un déni partiel ou total de légitimité à parler, manifester, ou simplement être là ; mais plus grave encore, c'est la raison d'être de l'autre qui est à la fois origine et cause nourricière du conflit. L'incompréhension est donc totale. Aussi nous attendrions-nous à ce que le dernier évènement de cette tragédie cosmo planétaire aille vers un « dénouement » littéralement bouleversant et courre donc à la katastrophê.

Tant et si bien que la situation internationale semble échapper à la volonté humaine. Le facteur temporel n'ouvre pas vers un futur prometteur. Bien au contraire les perspectives d'avenir sont brouillées par l'immédiateté des évènements retransmis par les moyens de communications modernes et sophistiqués jouant un rôle d'amplificateurs. L'intensité de la guerre des images et l'instantanéité des images de la guerre ainsi que la proximité du spectacle atroce qu'elles donnent à voir écrase toute velléité de recherche de résolution des conflits. Elles ne laissent place qu'à un émotionnel exacerbé comme unique élément d'appréciation, poussant à l'escalade de la violence et encourageant le cycle infernal de la vengeance. En effet, on voit mal comment, dans cette désolation, un tiers médiateur réussirait à s'imbriquer dans une confrontation bipartite. L'ensemble produit une étrange impression de faiblesse tout en espérant l'intervention invraisemblable d'un deus ex machina pour qu'une issue à l'impasse puisse être proposée, et pendant que l'attente se prolonge, l'on se trouve démuni, tétanisé, impuissant en plein désarroi…

Cependant, nous n’avons pas encore totalement abdiqué et nous ne voulons absolument pas que la dernière strophe de ce poème tragique soit une conflagration généralisée au moment où d’aucuns se complaisent à évoquer une quatrième guerre mondiale !

Que faire alors pour que cette logique funeste ne régresse pas à l’infini?

Comment peut-on amener l’ennemi mortel à être un interlocuteur partenaire ?...

Marquer le pas. S’arrêter un instant avant le – double – anéantissement et s’interroger, le temps d’un éclair de lucidité, sur le prix à consentir afin d’y aboutir.

Il faut alors dans un premier temps, essayer de modifier, pour si peu que ce soit, l’angle d’attaque de manière à ce que la réflexion ne soit plus renvoyée sur le faisceau incident et désactiver ainsi l’incandescence du périlleux jeu de miroirs. Adopter une attitude résolument nouvelle et vouloir dans une démarche inspirée transformer radicalement la situation. Arrêter la complainte, s’arracher aux étreintes du sort, oser un début de rencontre et tenter de dépasser dans un frémissement dépassionné la haine et esquisser une ébauche de dialogue. Et, croire surtout qu’un cœur dévoré par la rancoeur, meurtri par l’horreur pourra un jour guérir et se révéler à la vie… Croire enfin que du fin fond du désordre pourra éclore l’harmonie.

N’y accèdent que ceux qui seront capables d’un extraordinaire sursaut venu du tréfonds de l’être, n’y arrivent que ceux qui seront mus et transportés par un élan intérieur... Sans vouloir verser dans une sentimentalité niaise, l’idéal eût été que cette profonde impulsion fût de part et d’autre égale et spontanée. Mais à défaut d’une synchronie dans la prise de conscience c’est à celui qui se prévaut d’un héritage éthique et spirituel authentique de témoigner de sa bonne volonté en inversant le regard dans un exercice de grande humilité sincère et élévatrice. Tout faire pour ne plus subir et encore moins concourir à l’accélération des évènements ravageurs. Rompre la longue chaîne des fureurs rétrogrades. Agir toujours et dans l’intimité de sa conscience pour ébranler les consciences, afin qu’à aucun moment on ne cède à la fatalité de la cruauté ni à la facilité de la violence ou la vulgarité des menaces promptes à être mises à exécution, et cela, à tous les stades du conflit, si effroyable soit-il. Même si on n’a aucune prise sur l’ennemi, même s’il s’agit tout simplement de survie où la véritable question est d’être ou de ne pas être.

Tout en mesurant l’indécence d’une glose « à froid » sur un tel sujet, si vital pour les êtres qui se trouvent sur la brèche, en première ligne, si

oppressant pour ceux qui sont battus humiliés, torturés, si crucial dans les rapports internationaux, nous demeurons convaincus qu'il n'y a aucune réponse sérieuse qui vaille dans la belligérance et la confrontation permanentes. Nous savons tous combien l'âme humaine est pervertie et avilie par l'infâme atrocité de la guerre et nous voulons donc nous affranchir de son antique servitude. Menée par les hommes, imposée aux hommes, la guerre déshonore le genre humain. Sa poursuite effrénée ne résout jamais rien et ne fera qu'ajouter désastre sur désastre. Alors, si jamais attaque il devait y avoir, ce serait sur le terrain des valeurs qu'il faudrait la porter. Et, la résistance la plus légitime ainsi que la cause la plus noble ne dispensent pas d'une interrogation sur soi-même ni d'une introspection constante dans le discernement. Parce que nous savons aussi qu'aucune communauté, aucun peuple ni aucune nation ne change ni évolue si chacun de ses membres pris individuellement n'accomplit pas la nécessaire conversion sur soi et ne réalise pas la véritable metanoïa si longtemps enseignée et tant espérée. La grandeur et l'honneur de l'Homme résident – lorsque toute autre solution aura été épuisée ou en absence de solution et sans dolorisme aucun - dans sa capacité à supporter sans faiblir les souffrances et à résister sans faillir aux avanies et aux supplices tout en raisonnant, tout en espérant, car la passion de vivre croît toujours au sein des grands malheurs. Le secret est dans le pouvoir de résilience certes, mais aussi et surtout dans celui de la réflexion conjuguée à la compassion. Etre simplement un homme, cet éternel rêveur qui ne veut pas se laisser infecter par le mépris, le ressentiment et le dédain, tout en restant alerte, vivace en dépit de la torpeur et peut-être avec l'horreur. Se résigner à entrer dans une logique de brute ou refuser avec courage et détermination ce diktat, ce sont là l'exercice et la limite de la liberté. Ce sont l'insurrection de l'esprit et la marque de l'intelligence. L'effort d'analyse par delà l'émotion est requis pour agir et se voir agissant, et surtout pour surmonter les peurs d'apparaître lâche devant la persécution, complice de l'injustice et suppôt de la tyrannie. Cet effort est nécessaire pour une mise en ordre dans le fatras moral et intellectuel afin d'assumer la violence, la dompter, en subsumer les causes et repartir dans une dialectique plus vertueuse. On commence alors par s'atteler à la vaste entreprise qui consiste d'abord à assainir la situation ab intra et en appeler à une force de propositions novatrices susceptibles d'ouvrir sur un avenir meilleur. Ce sera l'avènement d'un temps où – par delà les personnes - les cultures et les civilisations, elles-mêmes, seront en osmose s'imprégnant, les unes des autres. En symbiose, elles s'interpénètreront et s'enrichiront. Mieux encore, gravitant les unes autour des autres, dansant sur le grand orbe de l'entente et

de la compréhension, elles sauront imprimer à leurs mouvements la bonne eurythmie et trouver le juste équilibre pour ne pas entrer en collision fracassante.

Aussi, la fameuse thèse du « choc », ô combien captieuse et pernicieuse, n'apparaîtra-t-elle plus comme un coup ultime du destin opposant deux entités civilisationnelles dont l'incompatibilité est déclarée irréductible. Elle est fallacieuse dès lors que l'opposition « Islam/Occident » - puisque c'est de ces entités qu'il s'agit - est foncièrement impropre et particulièrement incompréhensible. Outre les discours amphigouriques et les raccourcis hâtifs auxquels elle donne lieu, elle ne résiste pas à un examen sérieux et rigoureux tant sur les plans historique et géographique que sur le plan conceptuel, et cela en dépit du poncif récurrent. Nous aurons l'occasion de passer en revue les arguments qui militent dans ce sens. La théorie du clash est aussi insidieuse parce qu'elle cherche à accréditer aux yeux des opinions publiques l'inéluctable affrontement interculturel, alors qu'elle tente d'élever au rang de civilisation certaines excroissances malignes. Ce ne sont que des tumeurs métasociales qui tendent à s'aggraver en entrant en conflit. Mais il se trouve qu'en ces temps de mondialisation homogénéisante néolibérale et de globalisation économique, ces « maladies » n'engagent ni d'un côté ni de l'autre unanimement, indistinctement, intégralement l'ensemble des membres des deux partis. Il n'est de choc que celui des intolérances. Une percussion produite surtout par le télescopage des ignorances . L'essentialisme réducteur que la grande théorie huntingtonienne sous-tend, par delà l'effet d'annonce facile et attracteur, confine à la naïveté obtuse, ou à la mauvaise foi manifeste, en ce sens que les civilisations et les cultures englobent des mosaïques humaines vivantes, complexes, composites, mutantes et ne sont pas des blocs homogènes monolithiques institutionnalisés avec des pensées univoques. Elles n'incarnent pas des agents historiques condensés et cohérents. Elles ne constituent pas, non plus, des entités compactes avec des politiques étrangères officielles et des diplomaties contractant alliances. Patchworks des peuples en constante évolution, les civilisations n'ont aucune structure pyramidale ni la moindre organisation centralisée. Bien au contraire, pour bien des raisons objectives, et d'autres subjectives, relevant de la recherche de la part de bien fondé et de mystère que recèle l'autre, avec tout ce que cela comporte comme attitude ambivalente face à l'altérité, les couples antithétiques « fascination/aversion » et « attrait/hostilité » s'exercent simultanément et naturellement dans chaque camp, pour les uns et pour les autres. Et, même s'il advenait qu'on

assistât dans les périodes de crispation et de tension à des replis de type communautaire et à une exacerbation des particularismes irrédentistes, ils s'opéraient le plus souvent au sein des grandes nébuleuses culturelles à l'intérieur d'une même constellation civilisationnelle. Généralement, les heurts les plus emportés sont ceux qui opposent les voisins les plus proches. En réalité, la ligne de fracture passe entre ceux qui promeuvent la dignité humaine et ceux qui méprisent la vie sous quelque latitude que ce soit. De tous temps, le critérium discriminant dans les rapports entre les êtres distingue l'ouverture et la sollicitude de l'intolérance et du rejet.

De nos jours, après les prédictions qui nous annonçaient la fin des démocraties, la fin de l'histoire, la fin des certitudes et même la fin de l'homme , la conjoncture internationale a mis en exergue deux polarités dont l'antagonisme violent explique et prolonge le désordre. Si la tapisserie des siècles écoulés dépeint des menées guerrières en vue d'extension d'empires ou de propagation de foi avec leur lot de conversions forcées, aujourd'hui, dans l'aire et à l'ère planétaires, ce genre de conflit devient une affaire de survie et d'asservissement. Dans une simplification grossière très poussée, l'état actuel du monde est illustré par ce sinistre diptyque récapitulatif :

- Le premier volet illustre la guerre totale contre le terrorisme comme une priorité absolue. Erigée en doxa droite, elle ne souffre aucune discussion. Et, parce qu'elle ne parvient pas à juguler la menace diffuse ni identifier clairement aucun ennemi visible sur le front, elle donne libre cours à un déploiement hégémonique de puissance. Menée au nom de Dieu, au mépris du Droit, cette guerre veut éradiquer par tous les moyens, fussent-ils illégaux, la terreur holistique qui s'impose comme un mode d'action, vil et abject, jouant sur les peurs paniques et les psychoses collectives. Comme il faut, n'importe comment, enrayer ce fléau planétaire, alors toutes les violations des droits de la personne humaine et les aliénations de sa dignité ne se réduisent plus qu'à des dommages collatéraux ;

- le second volet montre comment le terrorisme fluide et transfrontalier observe, dans son ignominie, un rituel mis en scène par la confiscation du vocabulaire religieux afin d'acquérir une consistance idéologique et une épaisseur doctrinale. Symétriquement et dans une philosophie justifiant aussi la fin par n'importe quel moyen, l'action terroriste jouit d'une certaine « aise » relative inhérente à sa clandestinité. Hélas, cela lui confère aussi une certaine efficacité opérationnelle. Néanmoins, la subversion violente demeure, tout le temps, à la recherche d'une raison d'être. Ses motivations

étant inacceptables, elle court indéfiniment après une légitimité habillée en riposte des faibles et présentée surtout comme un combat juste des opprimés sur la terre contre leurs oppresseurs.

En résumé, la tragédie vient de la confrontation de projets qui s'excluent mutuellement. D'un côté, la démocratisation imposée par la force dans un déluge de feu et de fer - un oxymore qui ruine tout attrait pour l'idéal démocratique. De l'autre, une réponse subversive d'ordre religieux sous forme d'un contreprojet totalitaire et fascisant, en aucun cas civilisateur et encore moins salvateur…

Enfin, ce sont justement les notions d'évolution et de civilisation humaine qui sont ici convoquées et mises à l'épreuve face à la folie meurtrière des hommes. C'est l'idée du progrès qui doit être sérieusement interrogée devant de tels carnages et tant de massacres.

La sortie de crise passe nécessairement par la préparation d'un collège d'ulémas versés dans les connaissances théologiques. C'est d'imams sérieux et compétents, à l'esprit gallican, dont nous avons tous besoin, par exemple, en France. Et leur formation n'est pas l'affaire des seuls musulmans. Il incombe aussi à la République de veiller dans les départements concordataires à ce qu'un institut de théologie islamique puisse être bâti pour lui garantir son indépendance et lui assurer son autonomie financière. Il y va de l'intérêt supérieur de la Nation que d'assumer, dans cette délicate histoire, les responsabilités politiques audacieuses et néanmoins nécessaires. Et, cela pour des raisons d'équité avec les autres cultes en présence dans le concordat et surtout pour des raisons de souveraineté de l'Etat français. De grâce ! L'argument spécieux sur l'absence de la religion islamique lors des dernières tractations perpétuant le régime concordataire, ne peut pas tenir. La France était alors une puissance musulmane !

En tout état de cause, on ne peut pas indéfiniment brandir la laïcité comme une exception française, ensuite soutenir que le concordat est une exception dans l'exception et enfin assurer que l'islam est une exception dans l'exception dans l'exception !

Une laïcité bien comprise permet la rencontre des idées et des doctrines. Elle assoit les forums pour des débats publics sereins, objectifs et constructifs. La laïcité est la catalyse de l'alchimie du mieux-vivre ensemble.

Toujours est-il que la communauté musulmane en Europe est en

mutation et en recherche. Sans verser dans la victimisation ni dans le misérabilisme, elle est désemparée et se sent à la dérive. Elle est perçue comme allogène et adventice au corps national, le plus souvent traitée en termes d'extériorité, corroborés par la fameuse opposition entre « Européens » et « musulmans », alimentés aussi, il est vrai, par les citoyens musulmans eux-mêmes. La nouveauté étrange réside dans le glissement sémantique qui – en langue française par exemple - d' « immigrés » fait passer à « musulmans » via « arabes et « beurs ». Cet état de fait où l'on ethnicise en confessionnalisant, est avalisé par l'usage de plus en plus fréquent d'un vocabulaire imprécis et inapproprié parlant de « préfet musulman » ou de « suspect de type musulman » ! Comme on pourrait vanter les mérites d' « un médecin musulman » !

Loin d'être ce bloc monolithique ou cette masse unifiée, la communauté musulmane est travaillée par de forts courants contradictoires, des plus sécularisés, de loin les plus nombreux, jusqu'aux plus fondamentalistes. Composite, plurielle et diversifiée, son tissu social n'est pas harmonisé, en ce sens qu'elle est constituée grosso modo de deux entités totalement disjointes, à savoir un pôle minoritaire qui n'est pas, bien sûr, concerné par les projecteurs des media, mais qui, tout de même, existe et nous devons en tenir compte pour que la grille de lecture sociétale soit complète et déployée dans toute sa rigueur intellectuelle.

Il s'agit de musulmans, la plupart de souche arabe, avec le même accent rocailleux qui les caractérise. Leur progéniture fréquente les grands lycées, ou elle est inscrite à l'école des Roches, quand elle n'étudie pas dans les prestigieux collèges européens. Ils ne sont jamais soupçonnés de radicalisme, jamais ils ne seront qualifiés d'islamo-délinquants, on ne négocie rien avec eux. Mieux encore, avec une obséquiosité servile, quand ce n'est pas une duplicité hypocrite, on leur fait des courbettes car ils sauvent le marché des yearlings à Deauville ou celui des pouliches à Longchamp. Les maisons de haute couture réservent des défilés privés à leurs épouses ou à leurs concubines. Ils soutiennent l'emploi dans les palaces parisiens qu'ils soient propriétaires ou clients consommateurs. Le gotha se bouscule dans leurs manoirs et la jet-set sur leurs yachts.

L'autre entité musulmane, majoritaire celle-là, est constituée d'hommes et de femmes prolétarisés, marginalisés, défavorisés, paupérisés, ostracisés, méprisés… Mais surtout désislamisés. Et nous assistons à une réislamisation de néophytes telle une revendication politico-identitaire. Avec une véritable

talibanisation des esprits, toute une jeunesse s'agrippe à des épiphénomènes de type vestimentaire ou alimentaire. Elle y tient mordicus, se rassurant avec ce qu'elle croit être l'essentiel de l'orthopraxis. Quand pourra-t-on réaliser qu'il n'y a pas une tenue islamique ? La tenue « afghane » ne concerne en principe que les Afghans. A Rome les musulmans vivent comme les Romains et à Bourg la Reine, ils vivent comme les réginaburingiens…

Après qu'on a importé de l'homo economicus des cimes des montagnes de l'Atlas et du Djurdjura, voilà que celui-ci produit de l'homo islamicus à problèmes. La question de « l'intégration » - mot qui relève davantage de nos jours du verbiage creux que d'une réalité objective – des Rifains se serait posée avec la même acuité dans les grandes métropoles du royaume chérifien. Tant que, face au désarroi, des groupes humains trouvent – ou pensent trouver - dans la religion un recentrage et un équilibre identitaires, ils seront la proie facile des surenchères extrémistes représentant pour eux la réponse idoine à leur détresse.

Tant que les « jeunes en mal de vivre » évolueront dans un univers hideux, hostile, où seule la charia de la jungle prévaut, ils ne pourront qu'être réceptifs au discours fondamentaliste. Ils sont d'autant plus sensibles aux sirènes « radicales » qu'ils sont éternellement issus de l'immigration et qu'ils pensent porter en eux les stigmates du rejet, de l'exclusion et de la discrimination, à l'emploi, au logement et aux loisirs.

De plus, tant que les musulmans continueront à pratiquer leur culte d'une manière clandestine, dans des lieux insalubres et indignes, comme les caves et les hangars, ils seront la cible du crypto- islamisme rampant dans les banlieues des grandes villes européeennes.

Encore une fois, des imams autoproclamés et non formés prennent en charge ces jeunes à l'horizon opaque. Ils nourrissent leur ressentiment à la seule évocation de leur lieu de prière. En outre, des sermonnaires doctrinaires venus d'ailleurs, non au fait des réalités françaises, essayent de vendre leur prêt à penser à ceux-là mêmes qui sont vides de réflexion et avides d'action. La captation des consciences est d'autant plus facile à opérer que celles-ci sont engluées dans des problèmes sociétaux graves. Une identité de substitution est proposée et elle est acceptée.

C'est pour tout cela qu'il incombe d'abord aux « cadres » musulmans européens d'investir dans la formation des imams en instituant des séminaires pour que des ministres du culte aient la compétence théologique

dédoublée d'une grande maîtrise des sciences de la culture. Ainsi seront-ils un jour introduits sous la coupole à Paris, goûtant à l'immortalité des académiciens. Par leurs prêches injonctifs ils béniront leurs pays et inciteront à l'amour de la patrie. A l'aise dans le cadre institutionnel démocratique qu'il soit républicain ou d'une monarchie constitutionnelle et participant aux régimes parlementaires, ils sont attachés à l'idéal laïque et ils accompliront l'aggiornamento nécessaire pour guérir de la véritable sclérose « en place » qui caractérise une bonne partie de la umma de par le monde. Cette cohorte d'imams européens ne prétend à rien pour elle-même, si ce n'est que de libérer la pratique cultuelle des carcans culpabilisants.

D'un autre côté il appartient à la République de comprendre que la nation française a connu, à l'instar d'autres nations européennes, depuis des décennies, une profonde mutation dans son identité même et que la composante arabo-islamique en est une partie intégrante. La question islamique est inséparable de la Nation. Elle en fut, avant même que la France fût France. De nos jours, cette composante constituerait en réalité humaine le dixième de la population. Et, à l'Ecole d'en tenir compte et d'évoluer dans ce sens avec un souci didactique et une approche instructive. Des efforts encourageants ont été consentis et remarqués dans l'élaboration des programmes. Nous ne sommes plus, heureusement, aux sentences lourdes de conséquences sur l'imaginaire des uns et des autres, à l'exemple de : « En 732, Charles Martel écrasa les Arabes près de Poitiers». Episode historique mythique magnifié et glorifié au gré des circonstances politiques et idéologiques en France et partant en Europe. A l'exemple, entre autres historiens, du philosophe anglais Gibbon, qui s'enflamma en évoquant ce que seraient devenus son pays et la chrétienté sans la victoire de Charles Martel. Il n'en demeure pas moins que la présentation du sujet est encore empreinte d'extériorité dans certains manuels scolaires. La civilisation islamique - qui caractérise désormais l'Europe – y est réduite à des poncifs sur la polygamie, la « guerre sainte » et Allah comme une divinité mahométane !

Il est temps également, de réaliser que le trait d'union entre judéo et chrétien est beaucoup plus récent dans l'histoire que ceux qui lient aussi bien judéo et islamique d'un côté, ou islamo et chrétien de l'autre, sur la tapisserie des siècles. La grande tradition judéo-islamique couvre bien la fresque historique sur plus d'un millénaire. Et, il est bon que nos jeunes concitoyens le sachent et qu'ils l'intègrent dans leurs schèmes mentaux. Nous autres Français, avons une double généalogie et appartenons à une aire civilisationnelle euro-méditerranéenne avec ses influences romaines et gréco-arabes. L'école en

Occident ne peut plus décemment enseigner qu'il n'y a pas eu d'astronomie entre Ptolémée et Tycho Brahé. Elle ne peut plus sérieusement soutenir que la médecine s'est développée à l'école de Salerne et à Montpellier directement depuis l'oeuvre hippocratique et la pratique de Galien…

C'est pour tout cela que des historiens tiennent à étayer l'idée que la culture dite occidentale s'est longtemps enrichie de la musulmane. Le reconnaître, l'enseigner et le « banaliser » n'a pas comme seul objectif de restaurer une fierté bafouée ou de guérir une identité meurtrie. L'intérêt réside dans la présentation pédagogique de la Culture comme une sédimentation sur une roche mère avec des apports enrichissants qui viennent consolider l'ensemble.

Les jeunes citoyens français peuvent et doivent apprendre à l'école comment cultiver le sentiment patriotique et nourrir l'amour de tout le patrimoine culturel et religieux de la France. L'attachement décrira toute une gamme qui couvre la majesté des cathédrales et leurs beaux vitraux, les grands motets et le chant sacré, ainsi que toute la tradition de la peinture « biblique » jusqu'à Chagall. L'ensemble consolidé par l'héritage voltairien et rousseauiste.

En même temps, sans vouloir caresser un passé mythique mais révolu, ni se pâmer de satisfaction devant l'œuvre des Anciens, et sans apologie aucune, on essayera de sortir d'une vision de l'Histoire mutilée et mutilante, nombriliste et européocentriste : reconnaître la contribution des Arabes au corpus du savoir universel ; s'acquitter de la dette de reconnaissance envers les Razès, Algazel, Alhazen, Avempace, Abubacer et autres Abulcassis. Pour ne citer que quelques uns parmi les latinisés.

L'Islam n'a pas redécouvert le classicisme athénien. Il en fut directement légataire. Il est héritier de l'hellénisme de par la proximité géographique et la continuité historique. Les philosophes musulmans tels Alkindus et Alfarabius furent plus que de simples transmetteurs passifs. Ils eurent un rôle déterminant dans la connaissance de toute l'œuvre grecque.

Quant au grand maître andalou Averroès, introducteur et commentateur notamment d'Aristote. Connu par antonomase comme El comentator, il était – via ses disciples et continuateurs juifs Nissim de Marseille et Moshé Narboni - le mentor de la pensée occidentale jusqu'à Pétrarque voire jusqu'à Pic de la Mirandole. Que l'on fût averroïste comme le maître de Brabant Siger ou que l'on s'opposât à ses thèses comme Albert le Grand ou l'aquinate Saint Thomas, il ne laissait personne indifférent.

La langue arabe était, huit siècles durant, la langue véhiculaire du savoir depuis Pampelune et Saragosse jusqu'au-delà de la Transoxiane. Les traducteurs comme Constantin l'Africain, Gundisalvi, Domingo, Pierre Alphonsi, Gérard de Crémone, Hermann le Dalmatien, Adélard de Bath, Daniel de Morlaix et Michael Scott se sont affairés pour rendre compte de sa subtilité et sa précision. A l'exemple de l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen ou de Pierre le cruel qui parlaient arabe, d'autres continueront à le faire de nos jours d'une façon subliminale. A la manière du contenu de ce passage relatant une scène fictive :

« Mon cher abbé asseyez-vous sur le divan sous l'alcôve, je serai en face sur le sofa.

Voulez-vous boire un sirop ou déguster un sorbet ? Ou peut-être un café amer ou sucré ? A moins que vous préfériez un alcool venant de l'alambic et pas du magasin. Quant à moi je prendrai un nectar d'abricot.

En attendant vous pouvez consulter ces manuels d'alchimie et d'algèbre qui recèlent beaucoup d'algorithmes, des chiffres et des zéros.

Après cela nous jouerons aux échecs. L'enjeu étant des joailleries dont une grosse émeraude, alors attention à l'échec et mat !

Ouvrons les moucharabiehs afin de sentir le jasmin et voir au loin l'amirauté avec le vaisseau amiral entouré de felouques…

Si vous vous sentez fatigué, retirez votre chemise de gaze et enfilez ce pyjama en mousseline. Vous pouvez vous allonger sur le matelas recouvert de taffetas de couleur carmin qui se trouve sur ce baldaquin…

Faites-moi crédit, il y a entre nous une charte dont les actes sont ceux de l'amitié... »

Ce n'est autre que de l'arabe châtié, légèrement francisé. Il ne s'agit pas de folklore, de merguez et de couscous qui entretiennent la faille identitaire au lieu de la colmater. Nous trouverons les mêmes influences et les mêmes arabismes dans les principales langues européennes.

A l'école d'offrir l'opportunité aux citoyens quels qu'ils soient d'ouvrir leur horizon vers un univers poétique par l'apprentissage d'une langue vivante lyrique et suggestive, indépendamment des considérations confessionnelles. La maîtrise de la langue arabe – langue onusienne – est un atout pour les Européens.

Il est judicieux d’expliquer que l’introduction des poètes panégyristes dans le cérémonial des cours princières en Europe s’inspirait du décorum califal. Le roi Roger II de Sicile portait le jour de son sacre un manteau orné de vers de poésie arabe dont la graphie était brodée en fil d’or.

Cinq siècles plus tard, le 12 juin 1755 plus exactement, l’université prussienne de Königsberg décerna le diplôme de Docteur en philosophie à Emmanuel Kant ; ce diplôme portait en en-tête un verset coranique énumérant les appellatifs divins et enjoignant à l’acquisition du savoir.

L’art lyrique nous illustre bien cette forte prégnance de la culture islamique, avec l’enlèvement au sérail composé par Mozart où le pacha Selim, magnanime, consent à restituer la fiancée à son amoureux, ou l’italienne à Alger de Rossini, sans oublier Shéhérazade de Rimski-Korsakov ni les arabesques de Debussy. Au reste, l’art pictural témoigne de l’engouement des grands peintres pour l’orientalisme romantique, les deux Eugène Delacroix et Fromentin l’ont très bien exécuté. Tout comme Jean Etienne Liotard qui peignit Marie-Adélaïde de France en costume turque, après avoir exécuté son autoportrait enturbanné. C’était la grande mode à cette époque…

Les lettres persanes de Montesquieu et le Divan de Goethe viendront compléter une liste non exhaustive d’auteurs fascinés par l’Islam. Victor Hugo n’a-t-il pas écrit dans la Légende des siècles à propos de Muhammad :

« O Chef des croyants ! Le monde
Sitôt qu’il t’entendit, en ta parole crut
Le jour où tu naquis une étoile apparut
Et trois tours du palais de Chosroês tombèrent »

Sans oublier la reconnaissance de la prophétie mohammadienne par Lamartine, qui, adjointe à sa croyance en l’unicité de Dieu, fait de lui de facto un musulman non pratiquant.

On ne peut que rester songeur devant l’honnête homme, selon la définition des siècles derniers, qui s’intéresse, à juste raison à l’art chimù au Pérou, ou à l’art primitif massaï ou bien qu’il s’extasie devant les estampes nippones d’un Utamaro, tout en passant à côté de la beauté des miniatures persanes ou en restant ignare quant à ce qui fonde une civilisation multiséculaire! Une civilisation proche. Si intrinsèquement proche qu’on retrouve ses traces dans la toponymie des régions méridionales de Valladolid à Ramatuelle via Perpignan. Tout comme elle se reflète dans l’hydronymie

du grand fleuve ibère. La Septimanie, la Narbonnaise et le Fraxinet à l'instar de toutes les régions de l'Europe méridionale gradent indélébiles les marques de cette présence musulmane à travers les siècles

Enfin, ce n'est que par la science et la connaissance, par l'acquisition du savoir et par l'instruction que nous pourrons endiguer la déferlante obscurantiste. Ce n'est que par la culture, les belles lettres, les beaux arts et l'esthétique qu'on raffinera l'âme humaine. La Musique et la Poésie viennent parfaire l'éducation de nos jeunes concitoyens. C'est la noble mission, croyons-nous depuis toujours, de l'institution scolaire.

C'est la préparation du futur citoyen européen par delà son appartenance confessionnelle. Le musulman se sera débarrassé des oripeaux de la pensée et des scories d'une tradition compilée sur des textes belligènes quand bien même seraient-ils conscrits dans le temps et dans l'espace et applicables à des situations de légitime défense.

Tout cela nous ramène au djihâd qui repose sur une vision d'un monde théocratique spécifique. Il ne deviendrait pensable et par conséquent justifiable que dans cette vision. Or, il se trouve que celle-ci est totalement surannée, puisque les temps ont radicalement changé. Mais comme les sociétés humaines ne passent pas d'un système de vie à un autre par des sauts brutaux, il faut savoir négocier la métamorphose mentale qui aide à renoncer aux visions archaïques. L'effort conceptuel et théologique de cette révolution, est résumé par la fameuse devise du passage du Dieu des armées au Dieu désarmé, raccourci peut-être hâtif et archi rebattu, mais qui possède néanmoins le mérite de condenser tout le parcours moral et spirituel que cela suppose à l'égard d'une foi vivante. La formulation de cette expression au sein de l'islam, d'un point de vue théologique puise sa justification dans l'infinie tendresse de Dieu. Clément et Miséricordieux, Il ne s'assouvit pas de l'effusion du sang, plus encore, Sa Majesté et Sa Magnificence n'ont nullement besoin de bataillons armés pour proclamer sa foi, louer Sa Gloire et gagner de nouveaux prosélytes. La guerre sanctifiée, dans sa violence sacralisée, profane ce qui est le plus sacré : la vie humaine. Là est le scandale sacrilège.

Alors, se libérer de cette apologétique martiale que les exaltés utilisent pour justifier leurs menées guerrières, revient à stériliser la violence qu'elle secrète par un travail historique et exégétique rigoureux du Texte. Un travail d'étude et de recherche qui permet de le sonder en questionnant surtout les énoncés de « vérité » en les relativisant. Il s'agit de mettre à jour leur

caractère historique tout en les dé-dogmatisant. Développer et fertiliser un imaginaire fonctionnel de solidarité, de générosité et de respect des options religieuses et métaphysiques dans un espace laïque. Cette présentation rebute à coup sûr tous ceux qui ne conçoivent la foi qu'en fonction de son déploiement missionnaire, et le pas est vite franchi vers sa modalité guerrière, mais elle est nécessaire dans une civilisation planétaire pluraliste et multireligieuse qui aspire à la paix et à la fraternité universelle.

L'avenir des musulmans en Europe sera, dans une perspective optimiste, à l'apaisement et à la banalisation. En dépit des tensions actuelles et des crises récurrentes, ils continuent vaille que vaille à creuser leur sillon et participer aux institutions politiques de leurs pays respectifs sans victimisation ni autoflagellation jusqu'à ce qu'ils accèdent à la pleine citoyenneté et concourent à la prospérité nationale d'une façon naturelle selon leur mérite et leur compétence. La perspective pessimiste serait celle de la radicalisation et du repli qui conduisent in fine à l'affrontement et aux antagonismes en tous genres où dans un cas comme dans l'autre les peurs sont instrumentalisées et les tensions sont exacerbées à l'extrême.. Cela n'est pas ce que nous souhaitons et cela n'est guère notre volonté. Si ce n'est de nous prendre, nous autres musulmans européens, en charge et de nous assumer avec responsabilité et détermination en accord avec nos valeurs fondamentales d'amour, de miséricorde, de solidarité, de justice et de paix.

✡✡✡✡

مدير الجلسة:

شكرًا، للمتحدث الأستاذ الدكتور غالب بن شيخ والآن نستمع إلى الأستاذ الدكتور بي. إس. كوننغزفلد فليتفضل

.

✱✱✱✱

مستقبل المسلمين في أوروبا

أ. د. غالب بن شيخ

الملخص

يدرس هذا البحث مستقبل المسلمين في أوروبا وظاهرة الخوف من الإسلام أو (الإسلام – فوبيا)، ويدعو الباحث إلى ترتيب البيت الإسلامي وذلك بأن يسود مناخ الهدوء والرصانة داخل المجموعة المسلمة بأوروبا، ويناقش البحث مجموعة من القضايا كالحوار الجاري حول «الملاءمة أو عدم الملاءمة بين الإسلام والعلمانية» انطلاقًا من الآية الكريمة «وأمرهم شورى بينهم». ويدعو إلى فتح باب الاجتهاد أمام مسلمي اليوم لمناقشة بعض المسلّمات والمفاهيم مثل «الإسلام دين ودولة»، وسواها. ويخلص الباحث إلى أن ثمة آفاقًا من التفاؤل والتشاؤم في مستقبل المسلمين في أوروبا، وما على المسلمين إلا التشبث بآفاق التفاؤل والسلام، وأن على الفرنسيين قبول مبدأ «العنصر العربي الإسلامي» بوصفه جزءًا لا يتجزأ من الوطن الفرنسي.

****

The Future of Muslims in Europe

Prof.Dr. Ghalib Bin Sheikh

Abstract

The study examines the future of Muslims in Europe and the phenomenon of Islam phobia. The writer calls Muslims to re-arrange the Islamic house by prevailing the atmosphere of serenity, peace and sedateness inside the Muslim community in Europe.

The study also discusses a number of issues with regard to the current dialogue on the agreeability or non-agreeability between Islam and secularism in view of the Holy Quranic verse "Oh prophet, ask them to discuss their issues by Shourah". In addition to the writer's call for jurisprudence to discuss some concepts and incontrovertible ideas such as: Islam is a religion and state affairs at the same time.

The writer comes to the conclusion that there are pessimistic and optimistic horizons in the Muslims future in Europe, accordingly Muslims have to adhere to peace and optimism and the French people, in turn should accept the principle of "the Arab Islamic element" as an integral part of the French home.

****

L'avenir des musulmans en Europe

Prof. Dr. Ghalib bin Cheikh

Résumé

Cette étude examine l'avenir des musulmans en Europe et le phénomène de l'islamo phobie. L'auteur appelle les musulmans à réorganiser la maison islamique en faisant vaincre l'atmosphère de la sérénité et de la paix à l'intérieur de la communauté musulmane en Europe. L'étude examine également un certain nombre de causes telles que le dialogue actuel "sur la compatibilité et la non-compatibilité de l'islam et de la laïcité" en applicant le verset coranique suivant: ".. et consultant entre eux à propos de leurs affaires, ..". Comme il lance l'appel à l'ouverture de la ported de la Jihad de discussion chez les musulmans d'aujourd'hui pour discuter certaines prémisses et notions comme "l'islam est une religion et un système politique" et autres. L'auteur arrive à la conclusion qu'il y a des pessimistes et optimistes horizons dans l'avenir des musulmans en Europe, en conséquence les musulmans doivent se conformer à l'horizon de l'optimisme et de la paix et au peuple français d'accepter le principe de «l'élément arabo-islamique" entant qu'une partie intégrante du patrimoine français.

****

Dâr al-Harb, Dâr al-Amân or Dâr al-Da’wa?

Islamic Legal Thought and the Future of Islam in Europe

Prof. Dr. Pieter Sjoerd van Koningsveld,
Department of History of Religions, chairman,
Leiden University, The Netherlands

During the last years several Western researchers have attempted to interpret the position of Muslim minorities in contemporary Western Europe and their institutions in the terminology of the religious Law of Islam (the Sharî’ah). In doing so, these scholars claim to give expert interpretations of the norms and values of Islam which have direct relevan-ce for the social, juridical, and politi-cal position of Muslims in non-Muslim secular socie-ties. Because of their political nature these interpretations may, in the end, exercise great influence on the daily life of the groups concerned in all the societies of Western Europe. The opinions to be discussed refer, by way of example, to Belgium, Great Britain, Germany, France, Europe in general, and North America.

Our first example is related to the role of the mosque in a non-Muslim, West-European society. The Belgian anthropologist of law, Foblets, attribu-ted to the mosques in Belgium "a role in the preserva-tion of identity in front of the non-Islamic space of the host-country (Dâr al-Harb)" . Dâr al-Harb ("the Territory of War") is a concept derived from the classical Islamic dichoto-my of the world into Dâr al-Islâm (the "Territory of Islam"), on the one hand, and Dâr al-Harb ("the Territory of War") or Dâr al-Kufr ("the Territory of Unbelief"), on the other. In the section on Siyar or internati-onal law of classical Islamic jurisprudence, the quoted dichotomy plays an important role, especially in relation to war and peace. This dichotomy is also significant in terms of the position of Muslims who, for

one reason or another, happen to live outside the "Territory of Islam". The image of the mosque in Belgium which is portrayed by Foblets by qualifying Belgium as part of the so-called "Territory of War" is that of a safe haven in the midst of an ocean of enemies. This image tends to legitimize the negative view of the mosque which exists among many members of the non-Muslim majorities, because it tells us that the surroun-ding society is perceived, from within the mosque, in a hostile manner, as well. Foblets does not base her interpretation on references to any Islamic sources or to any other kind of informa-tion obtained directly from Muslims in Belgium.

The second example is related to the efforts of British Muslims to have Rushdie's book banned on the basis of the existing laws on blasphemy in Great Britain. According to Ruthven, it was "somewhat ironic that Muslim activists have tried, so far unsuccessfully, to have The Satanic Verses banned under Britain's arcane blasphemy laws, laws that would originally have condemned them as heretics. Under Islamic law they do not have a leg to stand on: the classical jurists would tell them that they were living in Dar al Harb. Their duty is not to uphold the honour of Islam in secular infidel courts, but to migrate to a country where the writ of the Divine Law still runs . This view not only fails to notice the element of a struggle for equal rights in having the Christian-rooted British laws of blasphemy applied to Islam as well, but states plainly, in the name of Islam itself, that Muslims should stop their campaign to uphold the honour of Islam in the West and emigrate right away to the Muslim world. It should be noticed that Ruthven based her view exclusively on Majid Khaddouri's study on War and Peace in the Law of Islam, which deals mainly with Islamic law during the medieval period, and on one medieval polemical pamphlet about the punish-ment of blasphe-my. There is no reference whatsoever to any modern discussi-on of the issue. The author apparently assumes that no relevant changes concerning the issue have taken place in Islamic thought since the Middle Ages.

The third example is the advice drafted by the German orientalist Nagel about the status of Muslims in Germany, within the context of the German "Quranschuledebat-te. The central issues of this debate concerned whether the teachings of Islam were compatible with the German Constitution and whether Muslims in Germany could be obliged to respect the German Constitu-tion if Islamic religious education were to be introduced in German

schools. According to Nagel, a Muslim living abroad, for instance in Germany, is seen [in Islam] as a Musta'min, which means that they are living in an area qualified by the classical tradition of Islamic Law as Dâr al-Amân ("the Territory of Security") or Dâr al-cAhd ("the Territory of a Treaty"). Muslims living in such an area enjoy the protec-tion of the State concerned. This protection is interpreted by Islam as the mutual relation resulting from a treaty. In their capacity as proteges (Musta'minîn), Muslims in Germany are bound by German law. "As long as the host country does not tolerate attacks on the life and property of the Musta'min, the latter is obliged to respect the totality of the legal order of the non-Islamic host state, even if it would decree somet-hing which is inadmissible in the legal world of Islam" .

Our fourth example is related to pleas in France, directed to the French Government and the French public opinion, for the creation of a state-founded Faculty of Islamic Theology for the formation of imams and religious scholars. This Faculty should develop and teach a theology of Islam in accordance with the demands of modernity and with the norms and values of the French Republic in which Muslims are living as a minority. One of the spokesman in this discussion was Soheib Bencheikh, a Muslim modernist theologian of Algerian background living in France . In a recent article on The Theological Formation of Muslims, he stressed that the situation of Muslims living as a minority in a multiconfessional and secular state with strong Christian influences was without historical precedent. No Sunnite or Shicite legal-religious school had ever foreseen it: "How can one teach in France a theology which is derived from a division of the world into a 'House of Islam' and a 'House of War', as is affirmed by all legal schools of Islam? These are archaistic and dangerous views, elaborated during the age of the great military-imperialist conflict which used to oppose Christi-anity against Islam and to reduce the history of these two worlds to episodes of conquests and reconquests" . Elsewhere, Bencheikh repeated exactly the same argument and concluded: "Therefore, a new theology has to be elabora-ted; our patrimony has to be desacralized in order to discover the authen-tic divine message. The one that can match no matter what custom, including the French custom. It is up to us to demon-strate in France of today that Islam is really a universal religion" . What Bencheikh is really doing here is projecting an image of Islamic normati-ve thought as being hostile

and dangerous to French society. His major argument is the classical dichotomy of Dâr al-Islâm and Dâr al-Harb. The French State should create a Faculty to develop and teach a completely different kind of Islamic theology.

The fifth example is the view expressed by the report published in 1987 entitled Islamic Law and its Significance for the Situation of Muslim Minorities in Europe. It stated that "the classical Islamic traditi-on had no substantial expe-rience of Muslims living in a minority situation, since the elaboration of the mainstream of classical shariah law assumed that the normal state of affairs was one whereby a Muslim lived in a society whose structure and fundamental concepts were Islamically based" . At the same time the report mentioned that most Muslim leaders in Europe today regard the old concepts of Dâr al-Harb and Dâr al-Islâm as out-moded and irrele-vant . In the vein of this report it is stressed by many scholars today that it is very difficult or even impossible to know the teachings of Islam regarding the position of Muslims within a non-Muslim state. The "simple reason" for this, says for instance Christie, is that, while much is said [by Islamic Law] on the treatment of non-Muslim minorities within an Islamic state, there are no specific reciprocal guidelines for the behaviour of Muslim minorities within a non-Muslim state" .

Our sixth and last example is related to North America, whereto Muslims started to migrate in significant numbers in the late 19th century. In a recent study of Islamic proselytism in the West, Poston explains that Muslim theology "divides the world into two spheres of influence: the Dar al-Islam ('The Abode of Islam') and the Dar al-Harb, or Dar al-Kufr ('The Abode of War', or 'Unbelief'). Only under special circumstances is the Muslim allowed to live for any time in a non-Muslim land" . "Why then did Muslims choose to immigrate to North America?", asks Poston. The answer he gives is that the closer contacts between the Muslim world and the West during the 19th century brought about a mitigation of the longstanding tradition which forbade permanent residence in Dar al-Kufr. With reference to the admiration of Western civilization by leaders like Al-Afghânî, cAbduh, and Ridâ, Poston stipulates that the Dar al-Harb "was no longer a 'danger-ous, uncertain and annoying' place but was instead becoming a model for Muslim advance". He concludes that in this manner "the ideological and theologi-cal impediments to residence in a non-Muslim

country were removed", so that "the nineteenth century Muslim was free to examine the material advantages of emigrat-ing to North America" . He does not specify, howe-ver, how this removal actual-ly took place, neither on the ideological nor on the theologi-cal level. According to Poston the availability of personal rights and freedoms in non-Muslim countries further served to break down the distinc-tion between the Abode of Islam and the Abode of Unbelief.

From the above quoted six examples it becomes clear that there exists a great confusion among many contemporary Western scholars of various disciplines and backgrounds concerning the normative ideas of Islam about the position of Muslims living as a minority in a non-Muslim society or state, especial-ly in the West. Usually, their understanding of the new and relevant developments within Islamic thought is completely absent or very superfici-al, at best. Exactly the same holds true for European government institutions. The Dutch Secret Service, for instance, stated in 1998 that “Life in a non-Islamic country, amidst a majority of ‘non-believers’, entails special problems for a Muslim. He is confronted with the question how to meet his religious commitments, how ton react on matters which he should reject on the basis of his religious conviction, and how to pass his standards and values to his children. He still has little to hold on to, as so far there have been only few univocal statements or books by Islamic mullahs available that provide answers to specific questions with which Muslims in the diaspora are faced. Even his own leaders, especially the imams, often do not have any usable answers, because they are staying only temporarily in the country and are not familiar with Dutch society. In practice ultra-orthodox Muslim leaders often have appeared to take vantage of existing fears and anxieties, in order to recruit followers” . The purpose of the present contribu-tion is to clarify these new develop-ments and trends by answering the following central question: What guideli-nes have been developed in Islamic legal thought for the behavi-our of Muslim minorities in a non-Muslim state?

The main historical phases during which the Islamic views concerning Muslim minor-ities have been developed are dealt with in the first section (I: Histori-cal Back-ground). We shall then focus on the contempo-rary Islamic dis-cussions about the position of Muslim minorities in Western countries.

These discussions are a continu-ation, within a new historical context, of the age-old historical tradi-tion of Islamic jurispruden-ce. Here we shall first deal with the dis-cussion about the validity, in the present time, of the classical legal-religi-ous qualifications of the diffe-rent parts of the world, such as Dâr al-Islâm, Dâr al-Harb, etcetera (II: Europe and the West in Islamic Legal Thought). In the following sections we shall pay attention to specific topics figuring promi-nently in these discussions (III: Staying in the non-Muslim World, and IV: Naturaliz-ation, Political Participation, Military Service, and Family Law).

I: Historical Background

Through various periods of the history of Islam specific events have provoked a series of discussions among the legal scholars of Islam about the attitude to be adopted by Muslims who were, for one reason or another, living in an area ruled by a non-Muslim government. Should they attempt to leave their dwelling places in order to migrate to a country ruled by a Muslim government or were they allowed to continue to live under non-Muslim rule, and if so, under what conditions? The different answers provoked by various historical circum-stances were crystallized as prece-dents in Islamic jurisprudence. Inciden-tally, referen-ce is made to these precedents in contemporary Islamic discussions concerning the position of Muslims living in the West.

During the pre-colonial era we can distinguish two different types of historical situati-ons. First of all, there was the case of individual Muslims, or of small numbers of Muslims, who were living -temporarily or for an indefinite period of time- in a country ruled by a non-Muslim government. We are dealing here, among others, with captives of war, merchants, diplomats, and local inhabi-tants converted to Islam. As for the captives of war, Islamic law developed a set of rules to which they should abide, if possible, before they could safely return to their country of origin . Concerning the other categories of Muslims, the legal scholars discussed, among others, the purposes for which it was allowed to travel to non-Muslim territory and the conditions under which one could stay the-re. Many different modalities were taken into account. In principle, though, the legal scholars of Islam accepted such a stay on the conditi-on that the Muslims

concerned were able to perform overtly the basic religious pre-scriptions of Islam (prayers, fasting, collecting and distri-buting alms, etcetera) and that their own safety as well as that of their family was not endangered . Moreover, the classical scholars of Islamic legal thought explain that such Muslims are obliged to obey the laws of the land in which they are residing. They also have the duty to respect scrupulously the condition under which the non-Islamic state granted them amân (safety) during their stay in its territory . Here lies the historical precedent for modern Islamic discussions on respecting the rules of visa issued by Western states .

The second type of historical situation which provoked discussi-ons on the position of Muslims under a non-Muslim government occurred with the conquest of sections of Muslim territories by non-Muslim rulers, where, as a consequence, the original Muslim population came under non-Muslim rule. Examples are the Muslim communities of Christian Sicily and Spain from the 11th through the beginning of the 17th centuries . It was also the case of Bosnia when, at the end of the 19th century, it was brought under Austro-Hungarian rule. The legal scholars who discussed the position of these communities, developed different views. Many of them thought that these Muslims, if they could, should leave their dwelling places and emigrate to the "Territory of Islam"; others found ways to permit them to remain, allowing them, in times of oppressi-on and persecution, to practice the principle of religious dissimulation . At the end of the 19th century, for instance, the Bosnian mufti Azapagic was convinced that the "Territory of War" would become the "Territory of Islam" if Islamic religious rites and observances like Friday prayers and feast prayers would be practised there. It would become the "Territory of Islam" even if infidels were to remain in that country and even if it were not linked to other parts of the "Terri-tory of Islam". He therefore resisted the view that Bosnian Muslims were obliged to emigrate to Istanbul . His view was suppor-ted by no one less than Rashîd Ridâ, who stressed that the "Hijra is not an individual religious incumbency to be performed by those who are able to carry out their duties in a manner safe from any attempt to compel them to abandon their religion or prevent them from performing and acting in accordance with their religious rites" . Such views are tantamount to legitimizing the exist-ence of Muslim communities under non-Muslim rules under certain conditions, and they are directly relevant to the present situation of Muslim minorities in the West.

In the third place there was the historical occurrence of an even more drastic change when Muslim governments were totally replaced (by force) by a non-Muslim govern-ment or subjected to it. The first precedent of this situation occurred during the early years of the rule of the Mongols in the Near East. Legal scholars in Baghdad, under the pressure of the conquest of the city, confirmed the authority of the non-Muslim conquerors by signing a fatwâ which stated that "a just infidel was, in fact, preferable to an unjust Muslim" . On a much wider scale, however, this was the situation during the Colonial Era. Almost every country with a Muslim majority was affected by it. This new situation resulted in a stream of discussions concerning the relations between Muslim subjects and their respect-ive non-Muslim governments. Some of these historical events, and especially the fate of the Andalusian Muslims, are reflected in discussions of the Colonial Era and even in contemporary discussions of religious scholars regarding the position of Muslim minorities in Western Europe of today.

First of all, there was the problem, similar to that of the Andalusi-an and Bosnian Muslims, whether one was allowed to give up fighting and to remain living under non-Muslim rule, or whether one was obliged to continue the armed resistance and/or to emigrate to an area governed by a Muslim ruler. This problem was discussed all over the Muslim world during the late 19th and the early 20th centu-ries. Ample details concerning Algeria, India, Lybia, Nigeria, and Sudan were provided by Peters . The historiograp-her Al-Mannûnî mentions no less than five works written by Moroccan scholars on this subject during the first decades of the 20th century . There are also several fatwâs from Indonesia discus-sing the same complex of problems related to the expansion of Dutch colonial rule . In Egypt, the Malikite scholar of Al-Azhar, cIllaysh -to be quoted below- also wrote an ex-tensive treatise about this problem. He, among others, referred to fat-wâs of the Moroccan scholar Al-Wansharîsî about the position of Muslims who had remained in Christian Spain after the fall of Granada in 1492. Al-Wans-harîsî had urged the Andalusian Muslims under Christian rule to emigrate to the "Territory of Is-lam" .

The close interaction between (non-Muslim) Europeans and the Muslim inhabitants of the colonies induced a long series of discussions among the Islamic religious scholars about the issue of "assimila-tion to the Infi-dels" .

The dis-cussion of this issue appeared for the first time during the second half of the 19th century and still plays a certain role in some contempo-rary debates about the position of Muslims in the West. In the early sixties of the nineteenth century Muslim students in Paris wondered whether it was acceptable, from a relig-ious point of view, to adopt Western dressing habits. Al-Harâ'i-rî, a scholar of Tunisian descent who was teaching Arabic in the Ecole des Langues Orienta-les Vivantes in Paris , defended a liberal point of view in sev-eral fatwâs which he published in printed editions in Paris. His fatwâ concerning the French hat of 1862 was entitled 'Answers to the perplexed ones con-cer-ning the statute of the hat of the Christ-ians' . It is stated in its preface that the more than 300 Muslim students in Paris had various practical reasons for discussing the per-mis-si--bility of wearing the French hat. In the streets and during the lectures Frenchmen were gazing at them full of astonishment because of their strange appearance. They pointed out that the wearing of the French hat had several clear advan-tages, since France was a very cold country and the brim of the French hat gave extra protection to the eyes. However, some of the students had stressed that by wearing this hat one in fact committed apostasy with all its consequences. Wives in the countries of origin would be divorced automati-cally and, after returning to the Islamic world, one would have to convert to Islam again, and to remarry officially with one's own spouse. The author, on the other hand, saw no objection whatsoever in the wearing of the 'hat of the Christians', because this practice did not imply any form of assimilation in strictly religious matters. It was only the form of religious assimila-tion which was forbidden by Islam.

Quite a different attitude was reflected, however, in the writings which aimed to preserve un-adul-terated the traditional norms of Islam. Al-Harâ'ir-î's fatwâ of 1862 was apparently sent to the Near East soon after its publication, and was brought to the attention of the orthodox Ma-li-kite scholar of Al-Azhar, Muhammad cIllays-h . In contrast to Al-Harâ'irî, Muham-mad cIllaysh defended an outspokenly anti-Western political point of view. He took part in the anti-British Urabi-revolt and died in prison in 1882. His opinion was capsulized in an unpublished fatwâ entitled: 'Refutati-on of the Epistle "Answers to the Perplexed concerning the statute of the Hat of the Chris-tians" . The author states that the "Christian hat" is forbidden for a Muslim for various reasons. First of all, one cannot perform

the salât while wearing it due to the fact that its brim hinders the worshipper to touch the ground with his forehead during the prostration. Further-more, as outer apparel it signifies the low position proper to Chris-tians, but not fitting for Muslims. Thirdly, one cannot claim that wearing this hat is a matter of necessity, which could be argued if these students would be obliged to study outside their own countries. This is not the case, however, since the only sciences which are obliga-tory from a religious point of view are the religious disciplines. Since it is imposs-ible for these disciplines to be studied outside the Muslim world, students should return to their countries of origin as quickly as possible: they must perform the 'emigration' (hijra) to the 'terri-tory of Islam' (Dâr al-Islâm) and no longer commit the offence of assimilation to the Infidels.

A second problem, closely related to the issue of "assimilation to Infidels", concerned the adoption of citizenship and nationality of the colonizing state. This problem arose in only a few of the colonized coun-tries, especially in countries of the Maghreb colonized by France. The European concept of nationali-ty was alien to the classical Islamic legal tradition. But since the second half of the 19th century, and especially since the Law of Ottoman Nationality of 1869, it was gradually penetrating into the political and legal systems of the Muslim world. Notwithstand-ing occasional conflicts, this penetration can be seen, initially and to a certain extent at least, as a mere process of translating the existing social and political realities into a new legal terminology . However, a completely new dimension was added in Tunisia and Algeria, when the French authorities intro-duced Laws of Naturali-zati-on in 1923 and 1927. These laws offered French nationa-lity and the full rights of French citizens-hip to Tunisian and Algerian Muslims who accepted French civil law instead of Islamic law . This measure met with fierce resis-tan-ce from the side of many Muslim scholars. The scholars of the Zaytouna in Tunis issued a fatwâ which qualified the person who adopted French citizens-hip under the said law as an aposta-te. Their view was supported by similar fatwâs issued by scholars of Al-Azhar and other scholars in Egypt, among them Shaykh Shâkir, the former wakîl of Al-Azhar ; Rashîd Ridâ, editor of Al-Manâr; Shaykh cAlî Surûr al-Zankalûnî; and Shaykh Yûsuf al-Rajawî. By virtue of this view a Muslim in the town of Binzert who had accepted French nationality was not

buried in the graveyard of the Muslims. His apostasy was con-firmed by the local mufti, Shaykh cAlî al-Sharîf. Consequently, he was buried by the French in the section, which was reserved in the graveyard of the Muslims for foreigners and unidentified people. Other scholars, however, merely stated that he had committed a grave sin. The French stipulated the adoption of French citizens-hip as a condition for anyone who wanted to acquire a position of some importance in the colonial society. This was part of the French assimilation policy . The arguments which were for-warded by the scholars who condemned the acquisition of French national-ity during the colonial era as an act of apostasy have been repeated in several recent-dis-cussions published in France and the Netherlands concerning the subject of naturalization within the wider context of the integration of Muslim immigrants into Western European societies .

All these discus-sions resulted gradually, to begin with in India, in the reformulation by reformists of Islamic political views. This reformulation in-volved, among other aspects, the reinter-preta-ti-on of the jihâd as a strictly defensive institu-ti-on . Ultimately, such views also implied a crisis of the age-old con-cepts of the existence of a "Territory of Islam" alongside a "Territory of War" (sometimes also called the "Territory of Unbelief"), etc. The eventual abolishment of such concepts had, of course, major implications for the Islamically underpinned ideas about the status of Muslims living outside the Muslim world in a minority position . At the same time, however, other scholars continued and still continue to formulate their political ideas with these concepts, as, e.g., the well-known scholar Nasîruddîn al-Albânî, who in 1993 urged the Palestinians to perform a hijra from Israël (being Dâr al-Kufr or "Territo-ry of Unbelief") to the "Territory of Islam" in order to mobilize their resources and return victoriously to their home-land . Other examples include the works of M.G.S. Hodgson and B. Lewis .

The fourth and final stage in the development of Islamic political views concerning the relation between a non-Muslim government and Muslim subjects occurred mainly during the postcolonial period. It is related to the emergence of the phenomenon of Islamism. Influential thinkers such as Sayyid Qutb develo-ped the idea that coun-tries with a Muslim majority population could no longer be regarded as part of the "Territory of Islam", since their present legal system was mainly derived from non-Islamic, especi-ally

Western, sources which to a large extent were contradictory to the values of Islam. These countries had in fact fallen back into a situation of "Hea-thendom"; their governments lacked legiti-macy from a religious point of view. A re-islamization process of society and govern-ment was to be broached, principally through various forms of preaching and participation. At the same time, however, some offshoots of the Islamist revival movement defended the use of violence for the same purpose . Similarly, there are examples of groups pleading for the perform-ance of the duty of "Emigration" (hijra) from the society which they consider, for various reasons, as having become a "Territory of War" (Dâr al-Harb). Other groups propound that jihâd should be waged against the offending society until it is restored to Dâr al-Islâm- -. Echos of these arguments may be heard in contemporary discussions concerning the position of Islam in the West, as well.

II: Europe and the West in Islamic Legal Thought

Contemporary Islamic discussions which focus on the position of Muslim minor-ities in Western countries are a continuation, within a new historical context, of the above-mentioned age-old tradition of Islamic jurispruden-ce. These discussions reflect on the validity in the present time of the above-mentioned legal-religious qualifica-tions of the differ-ent parts of the world, especially with regard to Europe and the West in general. In this respect four diffe-rent attitudes can be observed.

First of all, there is the pragmatic viewpoint which (implicitly or explicitly) rejects the classical dichotomy while taking the existing division of the world into nation-states as its point of depar-ture. The convicti-on that Western countries which have made pacts and treaties with Muslim states are no longer (part of the) "Territory of Unbelief" (Dâr al-Kufr) was defended and is shared by many distin-guished scholars of Islamic law in the Middle East, such as Abû Zahra (1898-1974), cAbd al-Qâdir cAwda (d. 1954), and Wahba al-Zuhaylî . This is also the implicit position of the famous scholar of Egyptian origin, Yûsuf Al-Qaradâwî, who since 1997 is the president of the European Council for Fatwas and Research, and of the Malaysian scholar Doi. Doi states explicitly that it would be improper to classify a country as Dâr al-Harb, when Muslims within that country can uphold the principles of "enjoi-ning good" and "forbidding evil", i.e. when they can publicly defend

the moral values of their religion, and when they can perform the obliga-tory salat, observe the fasting, give alms, go for hajj, build mosques, and maintain other religious institu-tions . On the basis of the same pragma-tic position Doi applies the principle of personal investi-gation (ijtihâd) in order to develop a set of rules for the duties and responsibi-lities of Muslims in non-Muslim states. In doing so he often follows the example of fatwâs from India, where a similar situation applies.

Secondly, there is the idealistic or utopian viewpoint which also does not discuss the old dichotomy, but which intro-duces the (classical) concept of the Ummah to refer to the ideal of the transna-tional and universal unity of all Muslims in the world. An example is the position of the director of the Muslim Institu-te in London, Kalim Siddi-qui, who expres-sed his views in a document entitled The Muslim Manifesto . Nielsen explained that the Muslim Insti-tu-te in London has identi-fied itself increas-ingly during the eighties with the so-called "Islamic Move-ment", an informal conglomera-te of rather closely cooperating groups who sympathised with the Islamic Revolution in Iran. Siddiqui did not refer to categories like Dâr al-Islâm and Dâr al-Harb at all. On the contrary, he made a dis-tinc-ti-on between actually existing states (Muslim or non-Muslim), on the one hand, and the universal, transnational, "Nation" or "Ummah" of Islam, on the other. He underlined that Islam is a "political religion", which, according to him, implied that Muslims in the West, for instance in Great Britain, should develop their Islamic identity and culture as part of the worldwide Umma. The first step towards this goal was to create and institutionalize a unity at the national level, which was attempted by Siddiqui by his creation of a "Muslim Parliament", in 1992 . It is also possible, however, to speak of an Islamic Ummah in a national sense, viz., as a unified and well-organized community of Muslims living within one non-Muslim state. This notion can, for instance, be observed among British Muslims of South Asian, especially Indo-Pakistani, back-ground, who thereby project their own cultural history onto the situation in British society .

In the third place, there is the most widely spread attitude which aims at reinterpretation of the Islamic tradition in the light of the prevailing conditions of the modern age. This attitude explicitly rejects the validity in

the present time of the ancient dichot-omy of the concepts of a "Terri-tory of Islam" (Dâr al-Islâm) and a "Terri-tory of War" (Dâr al-Harb) or "Territo-ry of Unbelief" (Dâr al-Kufr), and tries to replace it with a new terminology. Thus far, however, no consensus has been reached among the adherents of this view about the precise nature of the new terminol-ogy. This position is represented by many scholars who expli-citly reject the ancient dichotomy and attempt to replace it with new concepts to be derived from the Islamic tradition. An eloquent spokes-man of this view is Shaykh Faysal Mawlawî, advisor of the Sunnite High Court in Bayrout. According to him, the principle which really should regulate the relations between Muslims and non-Muslims is not strife, but preaching (dacwa). The applica-tion of the classical dichotomy of the "Territory of Islam" and the "Territory of War" is very problem-atic in the present day. First of all, how should one define which country can be reckoned to belong to the "Territory of Islam"? If the condition would be a complete observance of the religious prescriptions, then most of the "countries of the Muslims" can no longer be considered to be part of the "Territory of Islam". The same holds true for several other countries, like Turkey, if the mere applica-tion of Islamic family law would be used as the criterium. Only if one would use as a criterium the freedom for Muslims to practise the religious ceremonies and observances can most "countries of the Muslims" indeed be reckoned to belong to the "Terri-tory of Islam". But how should one judge, if this be the criterium, the many non-Muslim countries where Muslims live safely and practise their religious ceremo-nies, sometimes with greater freedom than in some "countries of the Muslims"? According to Mawlawî, it is not even possible to define exactly the "Terri-tory of War" in the present age. In line with the terminology designed by Al-Shâficî, any non-Muslim country might belong to the third category of the "Territo-ry of Treaty" (Dâr al-cAhd). In view of the existing network of interna-tional treaties, this seems to be the case of most countries. He prefers, however, to coin the new term Dâr al-Dacwa ("Territory of Preach-ing"), which refers to the position of the Prophet and his followers before their Emigration to Medina in 622. At that time the Muslims only formed a small group which preached Islam, but they had to respect non-Muslim laws at the same time. According to Mawlawî, the whole world can be said to be a "Territory of Preaching" at the present time. If some accept the message of Islam and apply the Islamic laws, then one can speak

of a "Territory of Islam"; the rest of the world, however, remains in relation to them a "Terri-tory of Preaching".

The Moroccan scholar cAbd al-cAzîz ibn al-Siddîq adopted an attitu-de which is similar to that of Mawlawî . Describing the liberties enjoyed and the numerous religious institu-tions (mosques, institutes, schools, etcete-ra) created by Muslims in Europe and America, including the preaching of Islam and the conver-sion of Europeans and Americans to Islam, he concludes that "Europe and America, by virtue of this fact, have become Islamic countries fulfilling all the Islamic characteristics by which a resident living there becomes the resident of an Islamic country in accordance with the termino-logy of the legal scholars of Islam" . Ibn al-Siddîq thus revives the old Shâficite doctrine which states that Dâr al-Islâm exists wherever a Muslim is able to practise the major religious rites and obser-vances. According to Ibn al-Siddîq, the safety enjoyed by the inhabi-tants of Europe (including Muslims) can be illustrated further by the fact that Muslims, who are afraid to profess their religious convic-tions in their own countries, fly to Europe as refugees from those who claim to be Muslims . This vision of Ibn al-Siddîq was also adopted by Rached al-Ghannou-chi, the main intellectual leader of the Tunisian Islamist Nahda-movement. In 1989, at the occasion of a congress of the Union of Islamic Organi-sations in France (UOIF), al-Ghannouchi declared that France had become Dâr al-Islâm . The leading circles of the UOIF adopted this view which was to replace the doctrine, previously adhered to, that France was merely part of Dâr al-cAhd . This view was confir-med in 1991 by the Committee for the Refle-xi-on about Islam in France (CORIF), when it proclaimed in a circular letter of February 1991 that France had become Dâr al-Islâm due to the fact that deceased Muslims could be buried in its territory in special sections of cemeteries destined for Muslims .

Finally, there is the traditionalist view which adheres to the old dichotomy of the world into Dâr al-Islâm and Dâr al-Harb. Within the European context this attitude occupies a marginal position. A representa-tive of this view is a Moroccan imam in Amsterdam, cAbd Allâh al-Tâ'ic al-Khamlîshî, who recently published a collection of his religious admoni-tions . His ideas show close resemblan-ce to those of Morocco's strict and puritanical Sunni movement, which is described in detail by

Munson . In the vein of this tradi-ti-onalist attitude, Al-Khamlî-sh-î attempts to apply the classical dichotomy to the position of Muslims in the West today, as if they were concepts valid for every time and place. The same holds true for a booklet on naturaliza-tion, published in Paris in 1989 by a certain Muhammad ibn cAbd al-Karîm al-Jazâ'irî, entitled "Changing nationality is apostasy and trea-son" .

In conclusion, it must be stressed that the above-discussed views of Al-Qaradâwî, Al-Mawlawî, and ‘Abd al-’Azîz Ibn al-Siddîq have become the dominant discourse of contemporary Islamic legal thought when qualifying the non-Muslim world. All of these scholars, including also many Shi’ite jurists, as well as their numerous followers, are rejecting the classical dichotomy of the world into Dâr al-Harb and Dâr al-Islâm as valid religious concepts for the present day. They are replacing this anachronistic dichotomy by more up to date views that take into account the new realities of international relations as they came about after the Second World War, the decolonisation and the founding of the United Nations.

III: Staying in the non-Muslim world

The second subject dealt with in contemporary discussions on the position of Islam in the Western world is the problem of the permissibility of staying, for the purpose of work, study, commerce, etc., in a land ruled by non-Muslims. The participants in the discussions who follow the pragmatic viewpoint described above, take this permissibility for granted; it is a well-established fact that about one third of the total number of Muslims in the world today are living in a minority situ-ation. From this perspec-tive, the very discussion of the acceptability of residing in a non-Muslim country is nothing less than an anachronism and an anomaly.

According to Siddiqui Islam permits Muslims to accept protec-tion of their life, property, and freedom by non-Muslim rulers and their political systems. Muslims who are living in that situation are allowed to pay taxes to a non-Islamic State. They are also obliged to abide by the laws of that state as long as such an obedience does not conflict with their loyalty to Islam and the Ummah. According to the Manifesto, other minorities, such as Jews and Roman-Catholics, are adopting an identical attitude. The Manifesto stresses, moreover, that the duty of jihâd remains valid, also for Muslims of the

British nationality. This duty may result in active service in an armed conflict abroad and/or to the lending of material or moral assistance to those who are engaged in such a struggle for Islam, wherever they may be in the world.

The Moroccan scholar cAbd al-cAzîz ibn al-Siddîq, who possesses direct knowledge of the situation of the Muslims in Belgium, published a study of no less than 66 pages on this subject in Tangier, in 1985. He addressed this subject at the request of Algerian students who had brought up the matter during his stay in Mecca in the same year. They had told him about the numerous disputes on this subject in Algeria and among the Algerians in Europe and brought to his attention that Algerian legal scholars upheld contradictory views concerning it. According to the author, the view that it is forbidden to stay in countries like Europe and America is devoid of any proof derived from the authoritative sources of Islam. The rule of Islam is that it is permissible to stay in a non-Muslim country, if and as long as a Muslim can perform his religious duties overtly and is not exposed to the danger of losing his belief. The most important of these duties is the perform-ance of prayers and fasting, and the same applies to the other obligatory duties . With the conquest of Mecca, the duty of emigra-ting from non-Muslim territo-ry was abrogated. Ibn al-Siddîq follows the view of the Shaficites which states that a "Terri-tory of Unbe-lief" becomes a "Terri-tory of Islam" by the mere fact that a Muslim can overtly perform his religious duties in that place. According to this view, it is better for a Muslim to remain there, because, through his presence, others might accept Islam as well. Moreover, the area might lose its Islamic character again, if he leaves. The author quotes a whole series of classi-cal author-ities to substantiate this view. He reminds the reader of the early emigration undertaken by several Companions of the Prophet, by his order, to Abyssinia, a Christi-an land, where they enjoyed greater liberty to profess their faith than in poly-theist Mecca. Moreover, while the jihad by the sword is no longer valid, the jihad by the tongue (i.e., the preach-ing of Islam to non-Muslims) continues to be. In this case, then, the preaching of Islam (dacwa) is an additional duty imposed on the Muslims. However, it is only poss-ible to fulfill this duty by staying among them . This was also the view expressed by Syed Abul Hasan Ali Nadwi, a distin-guis-hed Indian scholar from Lucknow, in his book

Muslims in the West . The popular preacher and controversialist Ahmad Deedat from South Africa, who frequent-ly visits Great Britain and other Western European countries, holds a similar opinion. He argues that the only rationale for migration to a non-Muslim state was the desire to invite others to Is-lam .

The idea of the dacwa, in fact, occupies a central position in many Islamic writings on the position of Muslims who are living in a minority situation. The Moroccan scholar Al-Kattânî analyses the duty of dacwa of Muslim minorities as their duty (1) to organize themselves, and (2) to arrange for Islamic education. It is his view that "a Muslim cannot live in the Territory of Infidelity if he fosters no serious hope that Islam will survive among his children and offspring and will be spread to the non-Muslims. If a Muslim is unable to defend and maintain his belief, it becomes his duty to emigrate" .

A more hesitant view, however, was published in 1994 by the editors of the Bir-ming-ham journal Al-Sunna, which, first of all, repro-duced the opinion of the famous Hanbalite scholar Ibn Taimiyya (died 1328). According to this article Ibn Taimiy-ya was of the opinion that Muslims were allowed to stay wherever they wanted, including the "Territory of Unbe-lief", as long as they remained obedient and pious to God and they and their family enjoyed security. In addition to the opinion of Ibn Taimiyya, the journal published the viewpoints of two contemporary Saudi scholars, Ibn Sâlih al-cUt-haymîn and Al-Jubrîn. Ibn Sâlih al-cUt-haymîn permits a Muslim to stay in the Land of the Infidels on two conditions: (1) the Muslim concerned feels safe in his adherence to the Islamic faith, which implies that he should refrain from creating bonds of friend-ship and love with infidels, which contradicts faith ; (2) he is able to practice openly and without any impediment the essential religious ceremonies of Islam, including the prescribed almsgiving, fasting, performance of the pilgrimage to Mecca, etc.

Shaykh al-cUt-haymîn further distinguishes six purposes why Muslims are staying in the Territory of Unbelief: (1) to preach Islam (dacwa), which is a collective duty of the Muslims because it is a kind of jihâd. (2) To study the circumstances of the Infidels in order to warn the Muslims against the danger of being dazzled by them. This is also a kind of jihâd. (3) To serve as

a representa-tive of a Muslim nation. The legal status of this stay must be judged in the light of its purpose. (4) For another specific, permissable purpose, as, e.g., commerce and medical treatment. (5) For the purpose of study, which is more risky in that it may have a detrimental impact upon the faith of the person staying there for this purpose. (6) In order to settle there, which is even more dangerous since it implies a complete intermingling with the infidels and an awareness that one is a fellow citizen who is bound by sympathy and friendship and by the obligation to strengthen the ranks of the infidels required by citizenship. Moreover, his family will be raised among the infidels. Consequently, they will adopt their manners and customs. Perhaps they will even imitate them in their belief and worship. No explicit prohibition is formulated, but it is clear that Shaykh cUthaymîn does not approve the presence of the last category of Muslims in a non-Muslim country .

According to the already-quoted Moroccan Salafite scholar Al-Khamlîshî (1995-), the preliminary question to be answered before passing judgment about the permissibility of naturalizati-on is whether or not it is permissible for a Muslim to live outside the Muslim world, in the "Territory of Unbelief-" . A distinction should be made between the person who cannot partly or completely perform the prescribed rituals of his religion, on the one hand, and he who is able to perform all the rituals of his religion and fulfill all his duties, both in private and public . The first person is not allowed to stay in the "Territory of Infidelity", according to the unanimous opinion of the religious scholars. In doing so, he commits a grave sin. According to the most plausible interpretation, the second person is not permitted to stay in the "Territo-ry of War" either. Apart from the Shaficites, the three most widely spread Sunnite madhhabs forbid staying in Dâr al-Harb abso-lutely. The Shaficites stipulate, however, that this residence is only permitted if a Muslim can practice his whole religion. How is the position of Muslims in Europe to be judged? Are they able to manifest their religion completely? According to the author, this is not the case. They may, for instance, have acquired permission to establish prayer halls and mosques publicly, but they have not been able to acquire permission to manifest the ritual of the prayer call in accordance with the way pre-scribed by the Sharîca. In this case, they perform the prayer call inside the mosques, which

is contradictory to the Sharîca. In addition to this, even the mosques which have been built with the permission of local governments (without the right to perform the public prayer call) are not safe from various expressions of fanaticism and terrorism, let alone what would happen if they would have the right to perform the public prayer call. How many of them (the Euro-peans) are not warning the Muslims in writing not to adhere to the religion of Islam in these countries? How many of them are not demonstrating against the opening of mosques in their countries? In short, for a Muslim minority there will never be any safety in any place of the world, neither in its religious nor in its non-religious life, from the fanatic Infidels .

Although the above-discussed hesitant or rejectionist approaches of residence in Europe and the non-Muslim world in general still subsists in some circles, also after the attacks of “9/11” in New York and Washington, and after the manifestations of violent extremism in Spain, the United Kingdom and the Netherlands in more recent years, it must be stressed that by far the great majority of the religious scholars and the Muslims themselves, follow a much more realistic approach. Scholars of the line of Al-Qaradâwî, Ibn al-Siddîq, Al-Kattânî and many others following them, including Shi’ite jurists, are presently in fact developing a whole new branch of Islamic jurisprudence, called “Fiqh al-Aqalliyyât”, to underpin an Islamically acceptable way of life in respecting the laws of Western secular societies and states. This new branch of Islamic jurisprudence, called “Fiqh al-Aqalliyyât” , deserves to be carefully studied by all those who want to understand the ways in which Islam is developing in Europe and the United States towards the future.

IV: Naturalisation and Political Participation

Finally, attention is given in several of these discussions to the issue whether it is permitted to adopt the nationali-ty of a non-Muslim state and to participate actively in its political life. Among the defenders of the pragmatic line of thought, the Egyptian scholar Yûsuf al-Qaradâwî expressed his opinion on naturaliza-tion during a congress on the subject of integration which took place in France in 1992 . As a point of depar-ture he stressed that Islam is an internatio-nal religion, which was revealed for the whole world, as can be clearly derived from many passages of the Quran. The presence of Muslims outside the Muslim world is a matter required by the nature of this

religion. The duty to emigrate from an area ruled by a non-Muslim ruler to part of the "territory of Islam" was, moreover, abrogated after the conquest of Mecca, as is clearly demon-strated by the saying of the Prophet: "There is no emigration after the conquest (viz., of Mecca), but [only] jihad and [good] inten-tion". The propheti-cal saying: "I have no responsibi-lity for any Muslim who is living among the polytheists" cannot be quoted to invalidate this conclusi-on, since the Prophet was referring here to Muslims among poly-theists who were engaged in warfare against Islam. The presence of Muslims outside the Muslim world is a prerequisite for the preaching of Islam and can serve as a form of support for those members of the local popula-tion who convert to Islam. Moreover, these Muslims can look after the affairs of the Islamic Community in the West. If they are unified they can exercise considerable political influence. However, Muslims are only permitted to live in the West, if they are able to preserve their identity, uphold their religion, and protect their family.

As for the problem of naturalization, Shaykh al-Qaradâwî proposes to weigh its positive implications against its detrimental implications. In doing so, one should take into account the fact that circumstances have changed since the Colonial Era. In the present day the advantages a Muslim may acquire in adopting the nationality of his guest-country are, in fact, quite considera-ble, since it opens to him possibi-li-ties and opportunities which are equal to those of other citizens (which was not the case during the Colonial Era). In this way, the influence Muslims may exercise will also increa-se. As for its detrimental implications, one cannot claim, thus al-Qaradâwî, that naturalization implies a kind of clientage and loyalty to infidels forbid-den by the Quran. The Quran only forbids clientage and loyalty to infidels who fight against Islam . This is no longer the case in the present era, which is "an era of mutual trust and peaceful settle-ment; [it is] the era of the symbiosis between ideologies" . Moreover, the Quran only forbids the creation of bonds of clientage and loyalty with infidels instead of with Muslims . This is not the case when a Muslim preserves his original (Isla-mic) nationality when adopting a second, Western nationality. Accor-ding to al-Qardâwî, there is also no harm in fulfilling the duty of military service following the adoption of a Western nationality. The risk of being obliged to take up arms against Muslim brethren also exists in the

Muslim world itself, as can be demonstrated by recent wars between Muslims, such as the Iraqi-Iranian war or the Gulf War. Integra-tion, involving natura-li-zation (but without loss of religious identity), Al-Qaradâwî concludes, is a desirable matter in view of the advantages which result from it for the Muslims. Possible disadvantages should be overstepped and overcome by the Muslims themselves . Al-Qaradâwî's view thus sanctions naturalization in Europe, particu-larly in the case of the acquisition of a European nationality in addition to that of the Muslim country of origin.

A similar view was defended by Dr. Syed Mutawalli Darsh in the British Muslim weekly Q-News, of 11-17 August 1995. First of all, he confirmed that Muslims living in Britain can take the Oath of Allegiance to the Queen. According to him, this oath "is simply putting in legal terms the real situation of the Muslims, that is, to be law abiding, peaceful, and to live in a decent respectable manner, since the Queen represents these basic moral qualities which are supposed to be the fabric of the society in which we live. So when people take the Oath of Allegiance to the Queen, they are promising to act according to the laws of the country, as happens when people are granted British nationality. There is no way for a person seeking British citizenship to avoid being loyal to the Crown and the land". When asked whether it is allowable for Muslims in Britain to join the army and even be ready to fight against fellow Muslims if ordered to do so, he first of all stressed that the British army is one of volunteers. As such, Muslims are not under obligation to join it. "But at the same time, being part of the society they live in and a citizen of the state, it is their basic duty, too, to defend the country in which they live. As far as fighting Muslim countries is concerned, supposing there is an aggressive country, as happens from time to time, when we see a Muslim country occupying another Muslim country by force and against the will of the population, and that country appeals to Britain for help, Muslims in the British army are obliged to help in much the same way as any Muslim army has to help in repelling such aggression. In these circumstances there is no difficulty. But when it comes to fighting a Muslim country for no Islamic reason, we then say that, in the light of present circumstances and under the Declaration of Human Rights, in particular the European Conven-tion, Muslims are allowed on conscientious grounds to

abstain from that fighting. But remember that once a person is a member of that society here, it is part of their duty to defend that society" .

A fatwâ of the late Shaykh al-Azhar, Jâd al-Haqq cAlî Jâdd al-Haqq touched more explicitly upon the political participation by Muslims in Western Europe, both in elections and as members of political parties and councils. The questions posed to him by Muslims from Denmark can be summarized as follows: (1) Is it permitted for a Muslim to become a member of a secular or Christian political party in Denmark in order to become a candidate in the elections of the municipal councils (in which all resi-dents of Denmark have the right to participate regardless of their nation-ality, while those who possess Danish nationality, including Muslims, can participate as candidates if they attach themselves to one of the political parties)? (2) The same question was posed with regard to the parlia-mentary elections, in which only Danish nationals can participate. (3) Is it per-mitted for Muslims to participate in the elections with their votes to the benefit of one of the Danish political parties? (4) Is it permitted to conclude an agreement with one or more political parties to the effect that the party or parties concerned pledge to take certain measures for the benefit of the Muslims if they win the lections, while the Muslims grant them their votes in exchange?

The Shaykh al-Azhar commenced his answers with a quotation from Sûrat al-Mumtahina (60: 5-8) of which the last verse was related by him to the situation of the Muslims in Denmark: "Allah forbiddeth you not that ye should deal benevol-ently and equitably with those who fought not against you on account of religion nor drove you out from your homes; verily Allah loveth the equitable". This verse points to the permissibility of all kinds of social cooper-ation between Muslims and non-Muslims in one state. In addition, verse 5 of Sûrat al-Mâ'ida (4) points to the permissibility of a marriage between a Muslim and a Jewish or Christian woman, and to the fact that the food of Jews and Christians is permitted to Muslims, whether they acquire it from them by way of purchase, as a present, or as their guests. The Shaykh al-Azhar further drew the attention to several articles of the Constitution of Medina, ratified by the Prophet between his own followers and the tribes of Medina (including Jews), in which Muslims and non-Muslims were mentioned as members forming together one Nation. This Constitution contained 47

articles with various rules and prescriptions which structured the political order. Generally speaking, the politi-cal and administrative structures of the countries where Islam has spread in history have been widely diversified. Rules pertaining to these matters do not pertain to the category of prescriptions which have a perma-nent character; they have not been mentioned in detail in the Quran which means that they may change.

We are presently dealing in most states of the world with political parties who are competing with each other to rule their country. There are also many cooperative foundations and trade unions, whose purpose it is to promote social, class, or political goals connected to the proper and general interests of their members within the general context of the State. Thus, there is no objection whatsoever against the participation of Muslims in these organizations as long as those Muslims who are participating in political life as elected members of councils and parliaments do not endorse measures which are against the faith of Islam or against the interests of the Muslims. They should refrain from sanctioning measures which permit something which is forbidden by Islam or is contradictory to the principles of the Islamic creed .

Shaykh Yûsuf Al-Qaradâwî assumed a similar position with some different accents. In the TV-program "The Sharî'ah and Daily Life" broadcastede by Al-Jazîrah TV (Qatar) on 2 March, 1997, he was ked about the viewpoint of the Sharî'ah on the participation of Muslims living in Western countries in the institutions and political parties and on nomination through these institutions and in their parliaments with all that follows in adherence to conditions and programs which might sometimes contradict the Sharî'ah. In his answer, Al-Qaradâwî agreed with membership of political parties in the West underpinning his views as follows: "A Muslim in an immigration country or outside the Islamic societies is a living and active organ in the society he lives in. Because any organ, when separated from the body, will die, the Muslim who lives in a non-Muslim society must be a useful organ in it, take from it and give to it, benefit from it and give benefit to it. It is not customary for a Muslim to live as a parasite on the soeicty. There is no human society which has no good and evil aspwpects. It is the duty of the Muslim who lives in any soeicty to avail himself of its virtues while discarding its negative aspects. He also must participate in the political, social and economic

life within it. We emphasize that the Muslim is to participate in the political life in Western countries, on the basis of assemblies and political parties. (…)

In his fatwa presented in the Netherlands in 2000, the late Muhammad Zaki Badawi, chairman of the Sharî'ah Council of Great-Britain, who is equally an Azhari scholar of Egyptian background who settled in the United Kingdom, a richer argumentation of a religious nature was developed. According to him, the essential characteristic of Islamic citizenship as practised in Muslim society is "its concern for human beings as a manifestation of the worship of God. This is the fundamental difference between this vision and that opf a secular form of citizenship". Is there a place for Muslim ciotizenship in Non-Muslim states like Holland and Great-Britain? According to Badawi, over the long centuries of conflict "some scholars advised Muslims not to live outside the land of Islam except in cases of necessity". But this view, often repeated by its adherents, "has never been taken seriously. (…) If one of the most important duties of the Muslim is to proclaim his/her fait to the world, how can they be locked into the cage of their homeland and not be allowed to step outside of it? The fear of these isolationist scholars that a non-Muslim environment will endanger the faith is greatly exaggerated. The history of Isalm itself points out to the rejection of this attitude. (…) A Muslim may not voluntarily reside in an enemy country particularly if he/she is forced to act against his/her faith. (…) A Muslim may therefore become part of non-Muslim society as a citizen in a democratic system that accords him/her all the rights and charges him/her with all the duties as other citizens. (…) Accepting citizenship of a non-Muslim country is an obligation for those who make their home there. This is because without acquiring the status of citizens they would preclude themselves from the process of decision-making. (…) Islam has enjoined Muslims to take care for their neighbours, which in the modern world means the entire inhabitants of our planet. Those who interpret Islamic citizenship as confining Muslim loyalty to only one section of humanity miss the essential universality and humanity of Islam" . Similar views were expressed by many other scholars over the last years, as for instance by the Shi'ite Shayjkh Fadl Allah from the Lebanon and by Taha Jaber al-Alwani, the chairman of the North American Fiqh Council and one of the leading scholars of the modern "Minorities Jurisprudence" (Fiqh al-Aqalliyyât), in

his fatwa concerning Muslim participation in the American elections

Muhammad Hamidullah, a religious scholar who has been working for many years in Paris, adopted, however, the more radical view which rejects any form of nationality based on language, common descent, etc. He states that "in Islam, the community of the philosophy of life is the basis of nationality (Islam itself being that philos-ophy of life)" . Muslims have insufficiently adopted this supra-regional and supra-racial brotherh-ood. Also, they have principles of nationality contra-dictory to Islam. "Natural-ization is now in use among all 'nations'. But to be naturalized in a new language, a new colour of skin, a new fatherland, is imposs-ible without a more or less humiliating form of renunciation, and it is not so genuine as adhering to a new ideology. Among others [i.e, non-Muslims], national-ity is essentially an unavoidable accident of nature, but "in Islam is a matter that depends exclusively on the will and the choice of the individual [viz., by believing in the Islamic faith]" .

In a similar sense Raza stated that "every Muslim must have two sets of identity. This first set of identity will be with Allah, His Messenger and Islam. By virtue of this identity the Muslim will belong to the Ummah (community), which is the global Islamic community, irrespective of any national and international boundaries. (...) In terms of Islam, the Ummah (community of Islam) exists first, which can then lead to the creation of the Islamic state. The second set of identity will be with the state of which they are naturalized citizens. Muslims are expected to become good citizens of the country in which they are resident, and follow its laws" . Raza stimulates British Muslims towards political partici-pation in order to improve their circumstances. He also discusses the possibility of being persecuted as a Muslim, in the same way that the Jews were persecuted in Nazi Germany. According to him Muslims have, in this case, three options: to migrate, to fight the state through its political system, or "to wage a political struggle through legal means". However, "in Britain the first and the third option are not applicable because no Muslim is being persecuted as the Nazis persecuted the Jews. Such options are appli-cable in many Muslim states from which Britain's Muslims may have come" .

Finally, according to Al-Khamlîshî, the Muslim who has adopted the nationa-li-ty of a non-Muslim country deprives his Muslim mother-state of

his own qualities and abilities, as well as those of his children, who will end as aposta-tes. He or his children may be forced to perform military service and, in the end, to combat Muslim brethren of other countries. Naturaliza-tion further implies accepting the rule of foreign law. However, this law must be identified with the Tyrant men-tioned in the Quran to whom Muslims, by order of God, should not give their loyalty . Furthermore, naturaliza-tion implies the strengthening of an infidel nation which is forbidden by the Prophet . Therefore, naturalization is to be rejected on religious grounds. This is also the opinion of a fatwâ published in Paris, whose author identified naturalization with apostasy and high treason .

Notwithstanding the persistence of the rejectionist views in some limited circles within Europe, it should be stressed that the dominant discourse on naturalisation and political participation in Europe and the West in general, is that of acceptance and support. This is also clearly illustrated by the rapidly growing numbers of elected members of Muslim background in European parliaments and municipality councils, as well as by the rapidly growing numbers of Muslims acquiring the citizenship of a European state.

Bibliography

Alwani, Taha Jaber al-: Fatwa Concerning the Participation of Muslims in the American Political Process. www.amconline.org/newamc/fatwa.shtml, 2001, 7 pages.

Anonymous: “Al-Iqâma fî bilâd al-kuffâr”. Majallat al-Sunna (published in Birming-ham, United Kingdom) No 37 (1994), pp.89-92. [Reproduces the opini-ons of Ibn Taimiyya and Ibn cUthaymîn and Al-Jubrîn].

Arnaut, M.M.: Islam and Muslims in Bosnia 1878-1918: Two hijras and two fatwâs. Journal of Islamic Studies 5(1994), 242-253.

Badawi, M.Z: “Burgerschap in de Islam”. In: Bestaat de moslimburger? Nationale Startconferentie Islam & Burgerschap. Den Haag, 2001, pp. 21-27. (Dutch translation & introduction by P.S. van Koningsveld. Original title of the fatwa: Citizenship in Islam, unpublished).

Bencheikh, S.: La formation théologique pour les musulmans. In: La convivance entre chrétiens en musulmans dans les pays méditerranéens. Séminaire de travail CHEAM/PISAI Rome, 29 Septembre - 1er Octobre 1994, 53-60.

Benomar al-Hasanî, F.: al-Tajannus bayna 'l-ittijâh al-fiqhî wa-'l-bucd al-hadârî. Tétouan, Jâmicat cAbd al Mâlik al-Sacdî (Shucbat al-Dirâsât al-Islâmiyya), 1992-1993, 46 pp. (Mémoire de Licence written under supervision of al-Amîn Bûkhub-za).

Christie, C.J.: The Rope of God: Muslim Minorities in the West and Britain. New Community 17(1991), 457-466.

Fierro, M.I.: La emigración en el Islam: Conceptos antiguos, nuevos proble-mas. Awrâq 12(1991), 11-41.

Foblets, M.C.: De erkenning en de gelijkstelling van de islam in België: enkele actualiteitsvragen in de afwachting van een definitieve wettelijke regeling. Recht van de Islam No.8 (1990), 86-97.

France.- La France et l'Islam. Supplement to Le Monde d.d. 13 October 1994.

Gozlan, M.: L'Islam et la République. Paris: Belfond, 1994.

Füssel, H.P: "Islamischer Religionsun-terricht an deutschen Schulen", Recht der Jugend und des Bildungswesens, 1985, Heft 1

Gräf, E.: Religi_öse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und Christentum. Welt des Islams, Neue Serie, vol. 8, 1963, 89-130.

Harvey, L.P.: Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain. In: Actas. Primer Congreso de estudios árabes. Córdoba 1975, 163-185.

Ibn al-Hâjj al-Sulamî, Muhammad ibn al-Fâtimî: Iscâf al-ikhwân al-râghibîn bi-tarâjim thulla min culamâ' al-Maghrib al-mucâsirîn. Casablanca, Matbacat al-Najâh al-Jadîda, 1992.

Ibn al-Siddîq, cAbd al-cAzîz ibn Muhammad: Hukm al-iqâma bi-bilâd al-kuffâr wa-bayân wujûbihâ fî bacd al-ahwâl. [Tangiers, Matâbic al-Bûghâz, 1985].

Jâdd al-Haqq, cA.J.: Buhûth wa-fatâwî islâmiyya fî qadâyâ mucâsira, vol. 4, Cairo, Al-Azhar, 1995.

Jazâ'irî, Muhammad ibn cAbd al-Karîm al-: Tabdîl al-jinsiyya ridda wa-khiyâna. [Paris], no publisher mentioned, [1989], 216 pp.

Johansen, B.: Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam - K_önnen Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20(1986), 12-60.

Kattânî, cA.M. al-: Al-Aqalliyyât al-islâmiyya fî 'l-câlam al-yawm. Makka, Makta-bat al-Manâra, 1988.

Kepel, G.: A l'ouest d'Allah. Paris: Editions du Seuil, 1994.

Khamlîshî, cAbd Allâh al-Tâ'ic al-: Al-Janna wa-tarîquhâ al-mustaqîm wa-'l-nâr wa-tarîquhâ al-dhamîm. Rotterdam: Masjid al-Nasr, 1995, 727 pp.

Koningsveld, P.S. van: Some Religious Aspects of the Acheh-War as Reflected in Three Unpublished Arabic Documents. In: W.A.L. Stokhof and N.J.G. Kaptein (eds.), Beberapa Kajian Indonesia dan Islam. Jakarta 1990, 87-9.

: Between communalism and secularism. Modern Sunnite discussions on male head-gear and coiffure. In: Jan Platvoet and Karel van der Toorn (eds.), Pluralism and Identity. Studies in ritual behaviour. Leiden: Brill, 19951, pp. 327-345.

: Muslim slaves and captives in Western Europe during the Late Middle Ages. Islam and Christian-Muslim Relations 6(19952), 5-23.

: “The significance of fatwas for Muslims in Europe.” Nederlands Theologisch Tijdschrift 60/3, August 2006, 208-221.

: and G.A. Wiegers, The Islamic statute of the Mudejars in the light of a new source. Al-Qantara. Revista de Estudios Arabes 17(1996), 19-59.

Lewis, B.: La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman: réflexions juridi-ques et historiques. In: B. Lewis and D. Schnapper (eds.), Musul-mans en Europe, Poitiers: Actes Sud, 1992, pp. 11-34.

Lewis, P.: Islamic Britain. Religion, politics and identity among British Muslims. London, 1994.

L_schner, H.: Staatsangeh_rigkeit und Islam. Erlangen, 1972.

Mahler, G.: Religi_se Unterweisung für türkische Schüler muslimischen Glaubens in Bayern. In: Zeitschrift für Pädagogik 35(1989) 3, 381-397.

Mannûnî, M. al-: Al-Masâdir al-carabiyya li-ta'rîkh al-Maghrib. Al-Fatra al-mucâsira 1790-1930. Rabat, Kulliyyat al-Adâb wa-'l-cUlûm al-Insâniyya, 1989.

Manssoury, F. El-: Muslims in Europe: the lost tribe of Islam? JMMA 10 (1989), 63-84.

Masud, M.K.: Being a Muslim in a non-Muslim polity: Three alternative models. Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs 10(1989), 118-28.

: The obligation to migrate. The doctrine of Hijra in Islamic law. In: D.F. Eickelman and J. Piscatori (eds.), Muslim travellers: pilgrima-ge, migration and the religious imaginati-on, London1990, 29-49.

Mawlawî, F.: Al-Usus al-sharciyya li-'l-calâqât bayna 'l-muslimîn wa-ghayr al-muslimîn. Bayrout, Dâr al-Rashâd al-Islâmiyya, 1987.

Meier, F.: Ueber die umstrittene Pflicht der Muslime, bei nichtmuslimi-scher Besetzung seines Landes aus zu wandern. Der Islam 68(1991), 65-86.

Mu'nis, H.: (ed.). Al-Wansharîsî, Asnâ 'l-matâjir fî bayân ahkâm man ghalaba calâ watanihi al-nasârâ wa-lam juhâjir. Revista del Institu-to Egipcio de Estudios Isl_micos. Madrid 1957, 129-91.

Munson, H.: Religion and power in Morocco. New Haven: Yale University Press, 1993.

Nielsen, J.: A Muslim agenda for Britain: some reflections. New Community, 17(1991), 467-75.

Peters, R.: Islam and colonialism. The doctrine of Jihad in Modern History. 's Gravenhage: Mouton, 1979 (Ph.D.-dissertation University of Amsterdam).

Poston, L.: Islamic dacwah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Qaradâwî, Yûsuf al-: Fiqh al-Aqalliyyât. Hayât al-Muslimîn wasata ‘l-mujtama’ât al-ukhrâ. Cairo: Dâr al-Shurûq, 2001 (first edition).

Qattân, Manna' el-: Iqâmat al-muslim fî balad ghayr islâmî. Published under the auspices of the Union of Islamic Organisations of France (UOIF), Paris. No date. (Mentioned by Kepel 1994, 272 note).

Raza, M.S.: Islam in Britain. Past, Present & Future. Leicester: Volcano Press, 1993 (2nd edition).

Remmelenkamp, P.: Marokkaanse moslims in Nederland. Naturalisatie en het behoud van de religieuze identiteit. Religieuze Bewegingen in Nederland 28(1995), 79-97.

Ruthven, M.: A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Wrath of Islam. London: The Hogarth Press, 1991.

Sadan, J.: "Community" and "Extra-Community" as a legal and literary problem. Israël Oriental Studies 1980, 102-115.

Salem, I.K.: Islam und V_lkerrecht. Das V_lkerrecht in der islamischen Weltan-schauung. Berlin: Express-Edition, 1984.

Shadid, W.A. & P.S. van Koningsveld (eds.): Political participation and identities of Muslims in non-Muslim states. Kampen: Kok Pharos, 1996, X + 239 pp.

- (eds.): Religious Freedom and the Neutrality of the State. The Position of Islam in the European Union. Eds. W.A. Shadid & P.S. van Koningsveld. Leuven: Peeters, 2002. VIII+211 pp.

- (eds.): Intercultural relations and religious authorities: Muslims in the European Union. Leuven: Peeters, 2002. VIII+242 pp.

Wiegers, G.A. Islamic literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors. Leiden: Brill, 1994.

****

الفكر الإسلامي ومستقبل الإسلام في أوروبا

أ. د. بيتر سجورد ڤان كوننغزڤلد

الملخص

يناقش هذا البحث مسيرة البحاثة والدّارسين الغربيين ومحاولاتهم المستمرة لمعرفة أسباب وجود الأقليات المسلمة في أوروبا الغربية، كما يدرس دور المؤسسات الدينية الإسلامية ومفهوم الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي من وجهة نظر غربية، حيث يعرض الباحث لعدد من الآراء ووجهات النظر المختلفة مستشهدًا بنماذج مختلفة من أوروبا وأمريكا. ومن زاوية أخرى يناقش الباحث تاريخ الإسلام عبر الأزمنة المختلفة ويعرض لأهم الأحداث التي أدّت إلى إثارة الجدل والنقاش بين العلماء المسلمين وبخاصة في ما يتعلق بوجود المسلمين في أوروبا وأمريكا.

ويستعرض الباحث أخيرًا مسألة حصول المسلم على جنسية الدولة الغربية غير المسلمة، ومدى تأثره بعادات تلك الدول وتقاليدها. ويلقي الضوء على الأسباب الكامنة وراء حرمانه وأبنائه من ممارسة بعض العادات والتقاليد الإسلامية.

****

Islamic Legal Thought and the Future of Islam in Europe

Prof. Dr. Pieter Sjoerd Van Koningsveld

Abstract

The study examines the process ofthe Western researchers and their attempt to interpret the position ofMusIim minorities in contemporary Western Europe and their institutions in the terminology ofthe religious Law of Islam (Shari'ah) The writer demonstrates the opinions of thèse researchers by giving examples from Belgium, Greât Britain, Germany, France and North America.

On the other hand, the writer discusses the history of Islam in the various periods and the most important events that provoked and still provoke a series of discussions and controversy among legal scholars of Islam especially about Musiims living in areas ruied by a non-MusIim govemment.

Finally, the writer concludes by raising the issue ofthe Musiim who adopts the nationality ofa non-MusIim country (naturalization) and whether it deprives his Musiim mother-state ofhis own qualities and abilities, and most importantly ofhis chiidren who will end as apostates.

****

La pensée islamique juridique et l'avenir de l'islam en Europe

Prof. Dr. Pieter Sjoerd van Koningsveld

Résumé

Cette étude examine le parcourt des chercheurs et penseurs occidentaux et leur tentative constant de savoir les raisons de l'existence des minorités musulmanes en Europe occidentale comme elle examine le role de leurs institutions islamiques et la notion de la charia et de la jurisprudence au point de vue occidentale. L'auteur un nombre d'opinions et de points de vue différents de ces chercheurs en mentionnant des exemples different de l'Europe et de l'Amérique. D'autre part, l'auteur examine l'histoire de l'islam dans les différentes époques et montre les événements les plus importants qui ont provoqué le débat et discussion entre les juristes de l'islam en particulier sur les musulmans vivant en Europe et en Amérique. Enfin, l'auteur soulève la question des musulmans qui obtiennent la nationalité d'un pays non-musulman (la naturalisation) et l'effet de cela sur les traditions et mœurs de ces pays. Il projette la lumière sur les raisons cachées derrière la privation de sa vie et celle de ses enfants de pratiquer les traditions et mœurs islamiques.

✷✷✷✷

الجلسة الثانية

محور الإصلاح والتنمية

● المفاهيم الشائعة حول العدل الإسلامي والديمقراطية الغربية

- د. حسن حنفي

● الإصلاح - الواقع والمرتجى

- د. كارلوس بروكيتاس

- د. محمد الشرفي

الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية
«النظرية والممارســـة»

أ. د. حسن حنفي

أولا: مقدمــة - قياس المجهول على المعلوم

١- جرت العادة في العقود الأخيرة بعد أن تأخر العالم الإسلامي عن الإصلاح وبدا وكأنه خارج الزمن ومسار التاريخ، وأن عقارب الساعة قد توقفت بالنسبة إليه وأنه لم يعد يدري في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش إن اعتبر الإسلام هذا الكيان الهلامي الذي لا شكل له ولا مضمون. تعددت نماذجه في التاريخ بين خلافة وسلطنة ودولة وإمارة. ثم زيد إليها في العصر الحاضر الملكية والجمهورية والجماهيرية. توصف أحيانًا بأنها عربية، وأحيانًا أخرى بأنها إسلامية، وأحيانًا ثالثة بأنها لا هذا ولا ذاك. يكفي اسم القطر. وتساءل الغرب أكثر مما تساءل الشرق: ما هذا الكيان الغريب الذي اسمه «الإسلام» الذي يحرك الشعوب، ويقيم الدول، ويمارس العنف، ويزهق أرواح المسلمين وغير المسلمين على حد سواء؟ يصفّي الخصوم، ويقتل الرهائن، ويقوم أنصاره بعمليات استشهادية في فلسطين، ويناضلون في العراق وأفغانستان والشيشان وكشمير. بل ويقتتلون في ما بينهم. بأسهم بينهم شديد في الجزائر، والحصيلة أكثر من مائة ألف شهيد وكأن الجزائريين ما زالوا في حرب الاستقلال التي كلفتهم مليون شهيد، والقاتل والمقتول في النار. وما هي الفئة الباغية التي يجب قتالها؟ هل كل المسلمين بغاة، يعيشون في نظم الكفر دون الإيمان ومجتمعات الجاهلية دون الإسلام؟

٢- ولما كانت إحدى وسائل المعرفة قياس المجهول على المعلوم، وكانت النظم الغربية المستقرة نظمًا ديموقراطية تقوم على التعددية الحزبية، والأغلبية والأقلية، وتداول السلطة، والوزارة المسئولة، وحرية الصحافة والدستور، والقضاء المستقل، والفصل بين السلطات،

وهو نظام مستقر خاصة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، لم تشهد انقلابات الجيش ضدها ولا الثورات الشعبية عليها، شهدت الولايات المتحدة الأمريكية فقط قتل بعض رؤسائها لأنها مجتمع يقوم على العنف والجريمة المنظمة، وجماعات العنف التي تمثل المصالح الكبرى للشركات والجمعيات والطوائف، وهي التي تحكم من وراء الستار- تم قياس المجهول على المعلوم، وإحالة النظام الإسلامي الهلامي الشكل غير الواضح المضمون إلى النظام الغربي الواضح الشكل المستقر المضمون. فيوضع سؤال الإسلام والديموقراطية. الإسلام هو المجهول والديموقراطية هي المعلوم. ويحال المجهول إلى المعلوم. وقد حدث نفس الشيء في كثير من التساؤلات الأخرى مثل «الإسلام والعلم»، «الإسلام والعقل»، «الإسلام وحقوق الإنسان»، «الإسلام والمجتمع المدني»، «الإسلام والعولمة»، «الإسلام وصدام الحضارات»، «الإسلام والحداثة»، «الإسلام والتقدم»، «الإسلام والعدالة الاجتماعية»، «الإسلام والليبرالية»... الخ. فلا أحد يتشكك في المعاني الواضحة للطرف الثاني بعد حرف العطف «و»، العلم، العقل، حقوق الإنسان، العولمة، المجتمع المدني، صدام الحضارات، الحداثة، التقدم، العدالة الاجتماعية، الليبرالية بالرغم من اختلاف المعاني حولها، وتعدد المذاهب فيها، وتباين الآراء والنظريات بصددها. فما يظن أنه معلوم هو في الحقيقة مجهول.

ومن ثم تكون إحالة ما يُظن أنه مجهول إلى مجهول لا تفيد علمًا ولا إيضاحًا. إنما تعبر عن موقف نفسي يرى أن الطرف الثاني للمعادلة هو الأصل والمعيار، وأن الطرف الأول هو الفرع والمعار. ومن ثم وجب إلحاق الفرع بالأصل، والمعار بالمعيار.

٣ - وتعريف طرفي المعادلة يكون بإرجاع طرف إلى ذاته وليس إلى غيره لمعرفة بنيته الداخلية والظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها، والمرحلة التاريخية التي يعبر عنها. فقد يكون لكل طرف بنيته الخاصة، وظرفه الاجتماعي والسياسي الخاص المخالف للآخر والذي يعبر عن مرحلة تاريخية وروح عصر غير الذي يعبر عنه الطرف الأول. ومن ثم يكون القياس في هذه الحالة قياس شبه، وهو أضعف أنواع القياس، وليس قياس دلالة أو علة. وقياس العلة هو أقوى أنواع القياس. ومن ثم يكون الخطأ ليس في منطق الجواهر،

الإسلام أو الديموقراطية، بل في منطق العلاقات، حرف العطف. فلا يتم العطف إلا بين ما يمكن عطفهما معًا وإلا كان عطفًا غير متجانس. العطف الدال يكون بين شبيهين مثل العالم والكون، أو بين نقيضين مثل الحياة والموت، ولكن لا يكون بين شبهتين بناء على خلط الصور في الذهن، والمواقف النفسية التي يغيب عنها الحياد، وتدفعها الأحكام المسبقة. كما أن طرفي المعادلة غير متجانسين كمًا. فالإسلام دين وحضارة وثقافة ونظم ومؤسسات ومذاهب وفرق، ونظام الحكم فيه أحد جوانبه. أما الديموقراطية فهي أصغر حجمًا. هي إحدي النظريات السياسية في الثقافة الغربية، وليست كلها. وهي لا تشير إلى المسيحية كما يشار إلى الإسلام في الطرف الأول. يمكن مقارنة مفهوم بمفهوم أو نظرية بنظرية مثل الشورى والديموقراطية، البيعة والعقد الاجتماعي، جزءًا بجزء أو كلاً بكل، وليس كلاً بجزء. لقد تضخم مفهوم الديموقراطية في الغرب بل وفي أحد أشكاله وهي الديموقراطية النيابية وفاض خارج حدوده الجغرافية بسبب أجهزة الإعلام، فأصبح هو المفهوم – القيمة. في حين لم يحدث ذلك بالنسبة لنظام الحكم في الإسلام الذي ظل منضويًا في الاستشراق مع حكمه الشائع بالخلط بين «الروحي» و«الزمني»، بين الدين والدولة، وأن الحاكمية لله تعني الثيوقراطية التي لفظها الغرب ثم بني الحكم على أنقاضها.

٤ – وعادة ما تكون الإجابة معروفة سلفًا طبقًا لجدل السلب والإيجاب، ومنطق الغياب والحضور. فالديموقراطية حاضرة لا أحد يشك في قيمتها. هي مكتسب إنساني، ونموذج أوحد وصل إليه الغرب بعد طول عناء. أما نظام الحكم في الإسلام فهو الغائب عنه الديموقراطية. ومن ثم تنطوي الإجابة بالضرورة على موقفين مسبقين. الأول اعتبار الديموقراطية تجربة وحيدة، ونموذجًا أوحد، لا يمكن التساؤل حوله أو التشكك فيه. والثاني الدفاع عن الإسلام بأن هذا الغائب، الديموقراطية، حاضر فيه. ومن ثم يلجأ المفكر للدفاع عن الغياب بالحضور، ودون التساؤل عن الطرف الآخر، ربما يكون الحضور فيه غيابًا، والديموقراطية فيه زائفة، ديموقراطية الشكل دون المضمون.

٥ – ولماذا يكون اختيار الطرف الثاني من المعادلة بلا تساؤل أو شبهة بل إن أي تساؤل حول الديموقراطية يوقع صاحبه في حرج شديد بأنه غير ديموقراطي، لا يؤمن

بالديموقراطية؟ ثم يتحول منطق الإحراج إلى منطق اتهام. واختيار الطرف الآخر هو حكم مسبق بالإيجاب. ويمكن باختيار آخر يكون الحكم المسبق بالسلب مثل الإسلام والاحتلال، الإسلام والاستعمار، الإسلام والغزو، الإسلام والاستغلال، الإسلام والرأسمالية، الإسلام والعنصرية.. الخ بحيث يصبح الطرف الثاني أضعف من الطرف الأول، والطرف الأول أقوى من الطرف الثاني، وبالتالي يكون الحكم قد صدر بالإيجاب على الأول، وبالسلب على الثاني. ويكون الأول في منطق الهجوم، والثاني في منطق الدفاع في مقابل «الإسلام والديموقراطية» الذي يكون فيه الطرف الثاني في موقف هجوم، والطرف الأول في موقف دفاع. الطرف الثاني يتحدى بما لديه ويطالب الآخر بالمثل. والأول يدافع مستعملاً حجة الخصم بأن لديه مسبقًا ما يُطالب به، ولا يحاول أن يخضع ما لدي الآخر إلى النقد والتحليل، ولا أن يعيد صياغة ما لديه بطرق جديدة ولغة جديدة حتى يخفف الطعون عليه. بل ولا يفكر مرة أن ينتقل من الدفاع إلى الهجوم، متجاوزًا الشكل إلى المضمون، واللفظ إلى المعنى، والظروف التاريخية المتباينة إلى البداهات العقلية المشتركة بين الناس والتي يتفق عليها جمهور العقلاء.

٦ – وهذه دراسة وصفية مقارنة بين الشورى والديموقراطية، وبين البيعة والعقد الاجتماعي دون تفضيل ثقافة على أخرى، وفي حياد تام دون ولاء لثقافة دون أخرى. وليس أحد الطرفين معيارًا للآخر. يفعل ذلك المفكر الإسلامي الذي يعتز بالشورى الإسلامية وينقد الديموقراطية الغربية كرد فعل على المفكر الغربي الذي يبين مآثر الديموقراطية الغربية وينقد الحاكمية الإسلامية، ويوحد بينها وبين الثيوقراطية، و«يخلط» بين الدين والدولة. مقياسا المقارنة هما العقل والمصلحة، البديهة واتفاق العقلاء، ومصالح الناس وما تعم به البلوى. وظيفة المقارنة رصد أوجه التشابه بين الثقافتين دون أخذ إحداهما مقياسًا للآخرى. يكفي رصد التجربتين التاريخيتين الحضاريتين لكل منهما دون حكم بالخطأ أو الصواب أو حتى بالأفضلية والكمال.

٧ – نظام الحكم الإسلامي ليس فقط نظامًا سياسيًا مثل الديموقراطية، بل هو نظام شامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. الشورى والبيعة فقط هما عمدة النظام

السياسي، ولكنه يشمل أيضًا النظام الاقتصادي الذي يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج باسم الأمة وليس الملكية الخاصة باسم الأفراد، وعلى القطاع العام في الزراعة مثل الإقطاع، وفي الصناعة مثل النار، وفي الزراعة مثل الماء والكلأ، وفي التعدين مثل «الركاز» وهو كل ما في باطن الأرض غير منقول ولا يجوز ملكيته ملكية خاصة، وفي التجارة عن طريق التسعير وباقي أحكام السوق، وتحريم الاحتكار، فالمحتكر ملعون. فكيف تتم المقارنة بين كل، وهو نظام الحكم الإسلامي، وجزء وهو الديموقراطية؟ أما الديموقراطية فهي الجانب السياسي في الحكم دون الاقتصادي وإن ارتبطت عادة بالرأسمالية كمذهب اقتصادي. يمكن أن تكون الديموقراطية رأسمالية كالغرب أو ديموقراطية اشتراكية مثل نظم الحكم في البلاد الاسكندنافية، ونظام الليندي السابق في شيلي الذي قضت عليه الولايات المتحدة عن طريق انقلاب الجيش.

ثانيا: الشورى والديموقراطية

١- أوجه الاختلاف

أ- «الشورى» لفظ عربي من «شار» و«شور» وهو العسل. و«الشوار» هو الحسن والجمال. و«استشارت» الإبل أي حسنت وسمنت. و«اشْتارَ» الفحل الناقة أي شمَّها لينظر أحائِلٌ هي أم لاقح. و«المستشير» من يعرف الحائل. و«أشار» ومنها الإشارة وتكون بالكف والعين والحاجب. و«أشار» عليه أي أمره. ومنها الشورى والمشورة.

و«الشوار» متاع البيت، وأيضًا ذكر الرجل وخصتاه وإسته، و«شوّر به» أي فعل به فعلا يستحيا منه. فالمعاني الاشتقاقية كلها تشير إلى حلاوة العسل ولزوجته أو إلى الحسن والجمال والسمنة، وهي من مقاييس الجمال العربي القديمة. كما يشير اللفظ إلى الفعل الجنسي الذي يدل على التداخل كما هو الحال بين المستشارين في تبادل الرأي. والإشارة الحسية باليد والكف والعين والحاجب مثل الإشارة بالرأي. وإذا كان معنى «أشار» الأمر تكون الشورى في هذه الحالة ملزمة، بناء على الحقل الدلالي لكل هذه المعاني.

أما لفظ «الديموقراطية» فهو اللفظ اليوناني الشهير «ديموس» أي الشعب أو الدهماء، «كراتوس» أي القوة أو السلطة. ويعني اللفظ المركب السلطة للشعب. فشتان ما بين المعنى الاشتقاقي للفظين، «الشورى» التي تعني التوحد مع الآخر كالفعل الجنسي أو السلطة للشعب كرد فعل على السلطة للقاهر أو الدكتاتور أو الطاغية أثناء حكم الطغاة الذي ساد أثينا. الديموقراطية سلطة بديلة عن سلطة الحاكم الفرد، سلطة الشعب في حين أن الشورى تبادل في الرأي.

ب - و«الشورى» اصطلاحًا ضد الاستبداد بالرأي، والتفرد بالقرار. تعني الاسترشاد برأي الآخر، وتبادل وجهات النظر، ورؤية الشيء من وجهات نظر متعددة حتى لا يقام الحكم على هوى فردي أو مصلحة شخصية. تحدد سلبًا وليس إيجابًا، نظرًا لتعدد أشكالها وصيغها وطرق ممارساتها. الشورى قصد ونية، وهو التحرز من خطأ تقديم التجربة الفردية على التجربة المشتركة، ورأي الفرد على رأي الجماعة، ورؤية الفرد دون رؤية الآخر. الشورى حماية للحق من أهواء النفس، والموضوع من انفعالات الذات ﴿**وَلَوْ اتَّبَعَ الحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ**﴾ (المؤمنون الآية ٧١).

في حين أن الديموقراطية هي سلطة الشعب. وقد يقوم الشعب بلعب دور الحاكم الفرد فيستبد كما هو الحال في حكم الغوغاء، الشعب يقرر، والشعب يحكم. والسؤال هو: وماذا يعني الشعب؟ إن الشعب يتكون من عدة طبقات. وكل منها تدعي تمثيل كل الشعب. قد تكون ديكتاتورية البروليتاريا، وقد تكون نخبوية الطبقة العليا واستغلالها واحتكارها. وقد تكون برجوازية الطبقة الوسطى التي تخدع الطبقة الدنيا وتموه عليها بالدفاع عن مصالحها، وتستفيد من الطبقة العليا لأنها أداتها التي تسيطر بها على الطبقة الدنيا. ولا توجد سلطة مباشرة للشعب إلا من خلال ممثليه ونوابه ومجالسه ومؤسساته التي قد تعبر عن سلطة الشعب، أو سلطة الطبقة، أو سلطة الحزب الحاكم، أو حتى الحاكم الفرد الذي كثيرًا ما سبح الشعب باسمه في فترات الطغيان مثل النازية والفاشية والنظم الشمولية.

وقد ورد لفظ الشورى في القرآن ثلاث مرات بالمعنى الاصطلاحي: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ (آل عمران ١٥٩) أي أخذ رأي الناس، واستشارة الحاكم للمحكومين، ﴿**وأمرهم**

شورى بينهم﴾ (الشورى ٣٨) أي استشارة الناس بعضهم لبعض سواء بين الحكام والمحكومين أو بين المحكومين أنفسهم، والمشورة بين الزوجين كنموذج للمؤسسات، فالأسرة مؤسسة صغري **﴿فإن أرادا فصالاً عن تراض بينهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾**. (البقرة ٢٣٣) وردت مرة واحدة بمعنى مجازي حسي وهو الإشارة باليد **﴿فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا﴾** (مريم ٢٩).

جـ - الشورى توافقية إجماعية برضا الجميع، وليست بفرض الأغلبية رأيها وإرادتها على الأقلية. في الشورى لو عارض واحد فقط رأي الجماعة، يؤخذ رأيه بعين الاعتبار، ويكون الإجماع ناقصًا وليس تامّاً. الشورى تصور كيفي للحياة، يقوم على احترام الرأي بصرف النظر عن عدد المنتسبين إليه. فكل إنسان فرد، والفرد رأي، والشخص رؤية. في حين أنه في العمل والمصالح العامة كل إنسان جماعة «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»، و«يد الله مع الجماعة».

وفي الديموقراطية الحكم للأغلبية عن طريق صناديق الاقتراع. والتشريع والقوانين إنما تصدر باسم الأغلبية، وتلزم الأقلية باسم طاعة القوانين. ويكون همها هو الاحتفاظ بالسلطة أكثر من تحقيق مصالح الناس. بل وتتبع أحيانًا أساليب لاأخلاقية للوصول إلى الحكم بما في ذلك تشويه سمعة الأقلية والتصنت عليها. الديموقراطية تصور كمي للحياة طبقًا للرؤية المادية للحضارة الغربية، وأولوية الكم على الكيف، والقياس على الحدس، والبدن على النفس، والمرئي على اللامرئي. وبالرغم من ادعاء الحضارة الغربية أنها تقوم على الفرد وحقوق الإنسان «أنا أفكر فأنا إذن موجود» في حين أن الحضارات الأخرى تعطي الأولوية للجماعة على الفرد إلا أنه في الديموقراطية تكون الأولوية للأغلبية على الأقلية، وللمجموعات الكبيرة على المجموعات الصغيرة.

د - الشورى ليس لها شكل محدد بل هي روح وقصد ضد الاستبداد والتفرد بالرأي. لا يهم طريقة التنفيذ. قد تكون حكمًا رئاسيًا يستشير فيه الرئيس أهل الحل والعقد أي أهل الاختصاص وهم علماء الأمة، ومفكروها، وأصحاب الرأي فيها. وقد تكون رئاسية وزارية، والوزارية تفويضية لها من سلطات الرئيس أو تنفيذية محضة لقرارات

الرئيس. قد يكون على قمتها الخليفة أو الإمام أو السلطان أو الملك. واختلفت الأسماء والمسمى واحد. ربما ارتبطت الشورى القديمة بالشكل القبلي، وبمشايخ القبيلة وحكمائها الذين يشيرون على شيخها ورئيسها. وربما ارتبطت بجلسات الخيمة والمقيل والمصطبة والدوار والديوانية والصالون.

أما الديموقراطية فلها شكل نموذجي. وهي الديموقراطية البرلمانية التمثيلية بمجلس أو بمجلسين، مجلس النواب ومجلس الشيوخ، البرلمان ومجلس العموم حتى يتم إصدار القرار بناء على حماس الشباب وحكمة الشيوخ لمزيد من الروية، والتعاون بين أهل الثقة وأهل الخبرة. وفي بعض البلدان الصغرى مثل سويسرا هناك الديموقراطية المباشرة بنظام «الكانتونات» خشية من التمثيل حيث تقوم المجالس النيابية بدور الجدار العازل بين الشعب والسلطة. وهناك قوانين للانتخابات وتأسيس الأحزاب وطرق عديدة لها بالقائمة أو بالنسبة. نموذجها صوت واحد لفرد واحد[(١)]. ويظل للرئيس فيها ميزة تنفيذية كما هو الحال في الدستور الأمريكي. ويستطيع أن يعترض على قوانين مجلس النواب قبل أن يكون ملزمًا له للمرة الثانية. وفي الدستور الفرنسي في عصر ديجول كانت هناك المادة ١٦ التي تعطي الرئيس سلطات استثنائية في حالة الخطر حفاظًا على أمن البلاد[(٢)].

هـ - الشورى غير ملزمة في رأي وملزمة في رأي آخر طبقًا لتأويلين مختلفين ﴿**وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾. فالقرار عزيمة بعد المشورة يكون الإمام ملتزمًا بها. وقد يستنير الإمام بالمشورة ولكن إحساسه بالمسئولية قد تجعله يرى ما لا يراه المستشارون بتقديره للموقف، وخبرته بالميدان. فأهل الحل والعقد في النهاية أهل نظر، في حين أن الإمام يجمع بين النظر والعمل. أهل الحل والعقد أهل رأي ومشورة، في حين أن الإمام رجل فعل وحسم. وهو الذي يتحمل المسئولية في النهاية في النصر والهزيمة، وليس أهل الحل والعقد. ومع ذلك فالشورى أقرب إلى عدم الإلزام منها إلى الإلزام.

والديموقراطية أيضًا ملزمة وغير ملزمة. فهي ملزمة للرؤساء عن طريق المجالس النيابية المنتخبة من الشعب. وهي غير ملزمة نظرًا لإمكانية اعتراض الرئيس عليها محتجًّا

---

(1) One man, one vote

(2) Excutive Previlege

بالسلطات التي يكفلها له الدستور. وكذلك يستمع الرئيس إلى مستشاريه، ومع ذلك ليسوا ملزمين له بشيء. يشيرون عليه فقط، والقرار للرئيس، والمسئولية عليه. وفي النظام الوزاري، الشورى أقرب إلى الإلزام منها إلى عدم الإلزام لأن الحكومة مسئولة أمام البرلمان، ويمكن إسقاطها إن لم تحصل على الأغلبية البرلمانية. وفي النظام الرئاسي الأمريكي يستطيع الرئيس أن يرد قرار المجلس النيابي مرة ولكنه يصبح ملزمًا إذا أقره المجلس النيابي للمرة الثانية.

و – الشورى وسيلة لمنع الاستبداد، والتفرد بالرأي، وأخذ القرار في تقرير المصالح العامة، وتسيير شئون الأمة فيما تعم به البلوى مضمونًا وليس شكلاً وصوره: تعددية حزبية وانتخابات برلمانية، وأغلبية وأقلية. الشورى أداة للحكم وليس غاية في ذاتها. أما الذي يحكم فهي منظومة القيم المستقلة عن إرادة الأغلبية والأقلية. الشورى شكل من أشكال الديموقراطية «البدوية» تحت الخيمة حيث يستشير شيخ القبيلة بطونها وأفخاذها مثل القضاء أيضًا الذي يحضر فيه المتخاصمان بعيدًا عن القوانين الرسمية ومحاكم الدولة والمحامين والشهود المأجورين، وألاعيب الإجراءات القضائية الرسمية.

أما الديموقراطية فهي غاية في ذاتها ليس فقط في قيمتها أنها ضد التسلط والتفرد والطغيان، بل أيضًا في أشكالها وصورها ومؤسساتها. والشكل الوحيد هي الديموقراطية البرلمانية والتمثيل السياسي والانتخابات العامة والتعددية الحزبية، والوزارة المسئولة أمام البرلمان. وهناك الديموقراطية الشعبية أو الديموقراطية المباشرة دون تمثيل يتوسط بين الحاكم والمحكوم. إن الديموقراطية في الحقيقة وسيلة وليست غاية، أنجح وسيلة وأكثرها رسوخًا واطمئنانًا لتحقيق أهداف عليا عن طريق المشاركة الشعبية بدلاً من تحقيقها بسلطة الفرد أو بجهاز الدولة.

ز – ومنظومة القيم التي هي غاية الشورى منظومة ثابتة دائمة وعامة يتفق عليها جمهور العقلاء. وهي ما يسمى مقاصد الشريعة الكلية التي من أجلها وضعت الشريعة ابتداء. وهي الضروريات الخمس: الدفاع عن الحياة، والعقل، والدين، والعرض، والمال. الحياة تمنع من القتل والإجهاض والانتحار وإماتة النفس والهلاك بسبب المرض والجوع

والعري. والعقل هو قوام الحياة والتي تميز الحياة الإنسانية عن الحياة الحيوانية والنباتية. والعقل هو مناط التكليف وشرطه. ويتضمن العلم والمعرفة والدراية والوعي والخبرة والفهم ومحو الأمية والتخصص الدقيق في آن واحد. والدين أي القيمة الثابتة ومجموع ما يتفق عليه العقلاء. والعرض هو الشرف والكرامة. ولا يعني فقط الشرف بالمعنى الجنسي، عرض المرأة، بل الكرامة الوطنية. وفي الريف الأرض هي العرض. ومن يستولي على الأرض ينتهك العرض. وأخيرًا المال الذي لا يعني المال الفردي والثروة الشخصية فقط بل المال العام والثروة الوطنية. هذه هي الأهداف العامة التي تمثلها المقاصد الكلية للشريعة. ولا يمكن لأغلبية أن تغيرها حتى ولو كانت لديها الأصوات الكافية والسلطة التشريعية.

أما الديموقراطية فبإمكانها تغيير الحق باطلاً والباطل حقًا بإرادة الأغلبية. فحق الإجهاض، وحق العري، وحق الشذوذ الجنسي مكفول إذا قررته الأغلبية التشريعية. وحق العدوان على الغير واستعمار الشعوب واحتلال الأراضي، واستنفاد الثروات تتفق عليه الأحزاب، أغلبية وأقلية. فلا فرق بين الجمهوريين والديموقراطيين في أمريكا لاحتلال العراق والعدوان على أفغانستان. ولا فرق بين حزب العمال وحزب المحافظين في بريطانيا في الدخول في قوات الغزو لاحتلال العراق. ولا فرق بين حزبي العمل والليكود في احتلال كل فلسطين، وإقامة الجدار العازل، والاستيطان، والعدوان اليومي على شعب فلسطين باغتيال زعماء المقاومة، وهدم المنازل، وتجريف الأراضي، وقتل النساء والأطفال والشيوخ. ولا فرق بين الإيديولوجيات الرأسمالية أو الشيوعية في العدوان والمقايضة وتبادل المنافع، كاحتلال الروس للشيشان واحتلال أمريكا للعراق وأفغانستان.

٢- *أوجه التشابه*

أ- ومع ذلك هناك أوجه تشابه بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية وإن كانت أوجه التشابه أقل من أوجه الاختلاف. فكلاهما يحكمهما القانون، الشريعة في الشورى، والدستور في الديموقراطية. فالشريعة هي الثابتة. وهي التي تحكم. وتعني «الحاكمية لله»، الحاكمة للشريعة. فلا يوجد ثيوقراطية في الإسلام Theocracy بل يوجد

حكم الشريعة أو القانون Nomocracy. الشريعة ثابتة. وهي المبادئ العامة للشرع كما حددتها المقاصد الكلية للشريعة. والحدود والكفارات جزء منها وليست كلها، نتائج لا مقدمات، استثناء لا قاعدة. والعقوبات تؤخذ بالشبهات. فلم تأت الشريعة جابية بل هادية. وهي واجبات تقابلها حقوق، حق الإنسان في الطعام والشراب والكساء والإيواء والعلاج والعمل أي إشباع الحاجات الأساسية التي بدونها تعلق العقوبات في حالة السرقة من أجل البقاء. فالشريعة وضعية لها أحكام وضع كما أن بها أحكام تكليف. وتعني أحكام الوضع وضع الفعل في المحيط الاجتماعي الذي يتحقق فيه. وهي السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. فكل فعل له سبب مثل القدرة، وبدون السبب لا يتم الفعل. وكل فعل له شروط، ودون الشرط لا يتحقق الفعل فشرط حد السرقة عمل السارق، والبطالة مانع من تطبيق الحد. والعزيمة والرخصة يعنيان عدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع الحرج. والصحة والبطلان، إتيان الشريعة عن صدق دون تحايل. أما الفقه أي الأحكام المستنبطة من أصول الشريعة فهو يتغير بتغير الظروف والأحوال.

أما الدستور فإنه أيضًا ثابت لا يتغير. به نفس الصفات وهي اتفاقه مع العقل والمصلحة العامة. وهي صفات القانون والطبيعة مثل الحرية والمساواة في الحقوق والواجبات. صحيح أنه يمكن إدخال بعض التعديلات على الدستور Amendements طبقًا لظروف العصر المتجددة. ومع ذلك يبقى في مبادئه العامة واحدًا. والعقل والطبيعة هما الدعامتان الرئيسيتان في الوحي نظرًا لوحدة الوحي والعقل والطبيعة. يلتزم الجميع به ولا يمكن خرقه. ويحتكم الكل إليه، حاكمًا ومحكومًا. يشبه المواثيق الدولية مثل ميثاق الأمم المتحدة، وميثاق حقوق الإنسان، ومواثيق جنيف بالنسبة لأسرى الحرب والأراضي المحتلة.

ب – ويتشابه النظامان «الشوري» و«الديموقراطي» في استقلال القضاء. ففي الشورى القضاء مستقل. يفصل بين المتخاصمين دون تدخل السلطان. بل إن كل محكوم يستطيع أن يقاضي الحاكم إذا ظلمه، وأن يستدعيه إلى القضاء. ويعين الحاكم قاضي القضاة ولكنه لا يستطيع عزله. بل إن قاضي القضاة هو القادر على عزل الحاكم إذا أخل

بواجباته. إذا لم يستمع إلى النصح له بناء على قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». قد يفسد الحاكم ولكن لا يفسد القضاء. بل إنه في تاريخ الشعوب مثل بني إسرائيل هناك عصر الملوك وعصر القضاة. وكثيرًا ما حكم القضاة في غياب الحكام.

وتقوم الديموقراطية على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية. وإذا اختلفت السلطتان التشريعية والتنفيذية فإن السلطة القضائية هي الحكم بينهما. وهناك نظم عديدة للتقاضي ومستويات عديدة للمحاكم: الابتدائية، والاستئناف ثم النقض والإبرام من أجل ضمان العدل في الحكم. وهناك مجلس الدولة، والمحكمة الدستورية العليا، والقضاء الإداري من أجل مخاصمة الدولة في تطبيق القانون. وهناك مجلس القضاء الأعلى وعدة مجالس قضائية أخرى يتم الالتجاء إليها لتحقيق العدل المطلق. وهناك القضاء الدولي مثل محكمة العدل الدولية لفض النزاعات بين الدول ومحاكمة مجرمي الحرب. بل إن قسم اليمين للحاكم يتم أمام رئيس المحكمة الدستورية العليا وهو قاضي القضاة (The High Judge) .

جـ - وفي الشورى هناك دور كبير للرأي العام في مؤسسات مثل «الحسبة» وظيفتها الرقابة على تطبيق الشريعة في الحياة العامة خاصة في الأسواق مثل «أحكام السوق». والحسبة هي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما قال الفقهاء من قبل، وظيفة الرقابة على جهاز الدولة ومدى تطبيق الشريعة. والمحتسبون موظفون، أشبه بأجهزة الرقابة الإدارية. وهناك أيضًا النصيحة (الدين النصيحة) لأولياء الأمر ولعامة الناس من خلال خطب المساجد أيام الجمعة ودروس العصر والفتاوى الشرعية. والمبدأ الذي يعم الجميع هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي جعله المعتزلة أصلاً من أصولهم الخمسة. ليس في المسائل الصغرى مثل التحذير من التدخين بل في الأمور الكبري والشئون العامة، فيما تعم به البلوى. وليس في محظورات الجنس في مجتمع محروم ومحبط بل في الشئون السياسية العامة وأحوال البلاد، التحرر أو الاحتلال، القهر والحرية، التبعية أو الاستقلال، التفاوت الشديد بين الطبقات والعدالة الاجتماعية، التجزئة والوحدة.

وفي الديموقراطية حرية وسائل الإعلام خاصة الصحافة في المجتمع الأمريكي أو هيئة الإذاعة البريطانية في المجتمع البريطاني. فالصحافة عين الشعب على الحكم. وهي قادرة على معرفة أسرار الدولة ومخالفاتها وإخراجها إلى العلن. ليست وظيفة الصحافة تبرير السياسات القائمة، والدفاع عن النظام السياسي بل النقد والتوجيه، وبيان المخالفات والتحايل على القانون، وكل مظاهر الرشوة والفساد. من هنا أتت أهمية استقلال الصحافة عن نظام الحكم. الدولة ليس لها صحيفة تدافع عن سياساتها. وليس لها قنوات فضائية تبرر قراراتها. بل إن الإعلام المرئي والمسموع والمقروء جزء من مؤسسات المجتمع المدني.

ثالثا: البيعة والعقد الاجتماعي

١- أوجه الاختلاف

وهناك أيضًا أوجه اختلاف بين البيعة والعقد الاجتماعي أكثر من أوجه التشابه.

أ – إن البيعة تتم عن طريق أهل الحل والعقد. وهم أهل الاختصاص بلغة العصر. فهي بيعة عن طريق التوسط وليست عن طريق الانتخاب المباشر، صوت واحد لكل فرد. تتم بالفعل في الزمان والمكان من أشخاص إلى شخص، وليست حالة افتراضية. ومن أقدر على الحل والعقد إلا العلماء وفي مجتمع يسيطر عليه العلم، وليس الجهلاء الذين يضلون الناس بالإفتاء؟ أهل الحل والعقد هم أهل العلم. وليس العلم الديني وحده بل أيضًا علوم الدنيا. فالدولة تقوم على شئون الدنيا أولاً ورعاية لمصالح الناس.

أما العقد الاجتماعي، فبالرغم من أنه حالة افتراضية، إلا أنه يقوم على تفويض كل فرد جزءاً من سلطته إلى ممثل له يجمع كل السلطات المخولة له من جميع الأفراد، ويمثل الإرادة العامة. يطيعها الأفراد طالما أن ممثل الإرادة العامة يحقق مصالح الجميع، وليس مصلحة فرد دون آخر. فهو عقد اجتماعي ضمني غير مدون. تنشأ السلطة في الأولى عن طريق البيعة، وهنا عن طريق التفويض. البيعة فعل إيجابي في حين أن التفويض فعل سلبي. البيعة إرادة، والتفويض تسليم. البيعة مسئولية، والتفويض ثقة. البيعة لأهل الخبرة، والتفويض لأهل الثقة.

ب – وفي البيعة يقوم فرد بمبايعة فرد آخر «امدد يدك أبايعك». فهي بيعة لآخر وليس بيعة للنفس، «والله لا نولي هذا الأمر من يطلبه». فالبيعة للآخر تدل على زهد في الحكم ممن يبايع، وإيثار الآخر على نفسه، ورعايته للمصالح العامة، ودرء شبهة الهوى عن النفس. هي تخلي الأنا عن أنانيتها، وتفضيل الآخر عليها. هي إنكار للذات وإثبات للآخر. فالحاكم الحقيقي هو المحكوم لأنه هو الذي يولي الحاكم. سلطة الحاكم مستمدة من سلطة المحكوم، وسلطة المحكوم هي أصل سلطة الحاكم. فعندما يمارس الحاكم سلطته فإنه يمارسها بالضرورة لصالح المحكوم.

وفي العقد الاجتماعي في تحقيقه الديموقراطي يقدم المرشح نفسه للناس طالبًا البيعة. فهو راغب في الحكم تواق إليه بالرغم من ثقله ومسئوليته. ومع ذلك العقد الاجتماعي في حد ذاته لا يوفر آليات لتحقيقه. فمن أين تأتي المبادرة؟ من المحكومين أم من الحاكم؟ تتضارب المصالح وتنشأ النزاعات لصعوبة التوفيق بين المصالح الشخصية المتعارضة. فتنشأ الحاجة إلى معيار أو مقياس أو حكم أو قاعدة أو إلى إرادة عامة توضع بين إرادات الأفراد المتصارعة. فعلى هذا النحو ينشأ العقد الاجتماعي تجريبيّاً لحل مشكلة واقعية وهي تضارب المصالح ونشأة النزاعات بين الأفراد. وفي هذه الحالة يأتي المفوّض إليه عن طريق الاقتراع العام. وربما يظهر هذا المخلص لما يشعر به من قدرات خارقة، ويفرض نفسه على الصراعات الجزئية واضعًا نفسه حكمًا بينها تلتقي حوله كل الأطراف. العقد الاجتماعي أقرب إلى الطريقة الأولى من حيث المبدأ Der Jure ولكن الواقع أحيانًا يفرض نفسه فتنشأ السلطة في المجتمع على نحو فعلي ضروري De Facto وليس باختيار عقلي رشيد.

جـ – وتتم البيعة من فرد إلى فرد بناء على حسن التقدير ونقاء الضمير وإدراك قيمة الآخرين. فالبداية بالوفاق وبالمصلحة العامة واختيار أفضل ممثل لها. الكل زاهد فيها من حيث عظم المسئولية. فالإمام مسئول عن كل كبد رطب، إنسانًا أو حيوانًا «والله لو عثرت بغلة في العراق لسئلت عنها يا عمر لماذا لم تسو لها الطريق». فالحكم تكليف لا تشريف، وواجب وليس حقّاً.

وفي العقد الاجتماعي يتم الاختيار من الحزب أو من قوة سياسية وليس من الفرد، في مواجهة فرد، مرشح حزب آخر معارض. فالبداية بالتعارض وبالمنافسة وبالخلاف. والحزب تطوير لصور العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو الطائفة القديمة. يعبر عن مصالح فئة أو طبقة. ويمثل تيارًا سياسيًا يدعو إلى المحافظة والتحرر، إلى الرأسمالية أو الاشتراكية، إلى الحرب أو السلام. وقد يرشح الإنسان نفسه مستقلاً بعيدًا عن القوى والتكتلات والأحزاب السياسية وتجاوزاً للاستقطاب الشديد بين حزبين كبيرين.

د- في البيعة لا يوجد إلا مرشح واحد هو الذي يبدأ الناس بمبايعته. ولا يجوز لأحد أن يبايع شخصا آخر فيصبح لدى الناس مرشحان يختارون بينهم. فذاك أحد مظاهر الشقاق والخلاف. إذ تنقسم الأمة إلى قسمين، قسم مع الأول وقسم مع الثاني. وقد تمتشق السيوف، وتمتد الانفعالات وتتدخل الأهواء، وتتضارب المصالح.

وفي العقد الاجتماعي يتعدد المرشحون داخل الحزب الواحد. ثم يتم تصفيتهم داخل المؤتمر العام للحزب إلى مرشح واحد. ثم يتقدم أمام مرشح الحزب الآخر. ويختار الناس بين مرشحين أو ثلاثة طبقًا لعدد الأحزاب. وقد يرشح أحد نفسه مستقلاً خارج الترشيحات الحزبية. فكثيرًا ما يضيق الناس بالرؤية الضيقة للحزب التي تضحي بمصالح الوطن من أجل صالح الحزب، وتعطي الأولوية للمصالح الخاصة على المصلحة العامة.

هـ- وصاحب البيعة مبايع إلى الأبد طالما أنه قادر، ولم يخرق البيعة من طرفه، والناس تدين له بالطاعة والولاء. لا يوجد حد أقصى للبيعة بفترة أو فترتين أو ثلاث. بل هي مبايعة مدى الحياة. لا يوجد تداول للسلطة. بل إن العصر كله يسمى باسمه: العصر الأموي، العصر العباسي... الخ. أو باسم القبيلة أو العشيرة التي ينتسب إليها الإمام: الأمويون، العباسيون، الفاطميون، الطولونيون، الإخشيديون، الغساسنة، السلاجقة. بل تسمى الدول كلها بأسماء الأسر الحاكمة: دولة بني أمية، دولة بني العباس، دولة بني بويه، الدولة العثمانية. وأحيانًا تسمى الخلافة، الخلافة العثمانية. وقد يشتق اسم الحكم من الرق مثل «المماليك».

وفي العقد الاجتماعي لا يوجد تفويض أبدي لمثل الإرادة العامة بل هو تفويض وقتي يتجدد باستمرار طبقًا لقدرات الحاكم على استعمال هذا التفويض لتحقيق المصالح العامة. فهناك فترة محددة لصلاحية العقد. وإن تجدد فلفترة أو لفترتين وليس إلى الأبد. تداول السلطة جزء من العقد حتى لا يتحول العقد إلى تفويض دائم باسم الزمان أو التاريخ أو عبقرية الزعيم. فيتحول التفويض الإنساني إلى تفويض إلهي.

و – وأساس البيعة هو الأخلاق وليس المصالح، والالتزام بتطبيق الشريعة وليس بتنفيذ مصالح الشركات وجماعات الضغط. شروط الإمام كلها أخلاقية مثل العدل والقوة والأمانة والكياسة.

وأساس العقد الاجتماعي هو تحقيق المصالح العامة التي تتحول من الناحية العملية إلى الدفاع عن المصالح الخاصة نظرا للتركيب الاجتماعي للأحزاب، وتعبيرها عن قوى سياسية، محافظين أو إصلاحيين أو مصالح طبقية للعمال أو لأصحاب رؤوس الأموال.

٢- أوجه التشابه

أ- ومع ذلك هناك أوجه تشابه ولو قليلة بين البيعة والعقد الاجتماعي. أهمها إمكانية الفكاك من رقبة البيعة وفسخ العقد الاجتماعي. إذا ظلم الإمام ولم يستمع إلى النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو إذا تهاون في الذب عن البيضة وتقوية الثغور والدفاع عن البلاد أو، إذا ما صالح الأعداء أو خان أو إذا ما اختفى وغاب أو أُسر، عندئذٍ تنحل البيعة.

ويمكن فسخ العقد الاجتماعي إذا أخل طرف ببنود العقد. فالعقد شريعة المتعاقدين. إذا خرق الحاكم الدستور الذي يحتوي على بنود العقد من طرفه فإن للشعب أن يخرق العقد من طرفه كما هو الحال في الثورات الكبرى ضد الملوك والطغاة. وقد يتم ذلك سلمًا عن طريق المجالس النيابية التي تمثل الشعب وتبدأ إجراءات العزل Impeachment .

ب – ويتشابه كلاهما، البيعة والعقد الاجتماعي، في أن السلطة في كليهما تنشأ من الأمة والشعب وليس من الله. فالحاكم ممثل للناس وليس ممثلاً لله. كلاهما يرفضان نظام

الحكم الثيوقراطي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى في الغرب. البيعة اختيار إنساني حر كما حدد الأصوليون «الإمامة عقد وبيعة واختيار».

والعقد الاجتماعي أكبر رد فعل على سلطة الكنيسة والجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في العصر الوسيط في المسيحية. وأكبر رد فعل على «العهد» أو «الميثاق» الإلهي الذي عقده الله مع بني إسرائيل. وهو عقد ذو اتجاه واحد من طرف واحد، من الله إلى شعب مختار، وغير مشروط، أبدي لا ينفسخ مهما عصى بنو إسرائيل الله ومهما كان الكفر بالأنبياء وقتلهم. وهو ميثاق مادي، يعطي الأرض والمدينة والهيكل والنصر في الحرب، وله تابوت يوضع فيه. وليس عهدًا روحيّاً أخلاقيّاً بالطاعة والفضيلة. وهو عهد جماعي وليس عهدًا فرديّاً لشعب في مجمله، يغفر الله خطاياه بفضل القلة المؤمنة فيه.

جـ - والبيعة والعقد الاجتماعي عملان إنسانيان خالصان بالرغم من المحيط الثقافي للبيعة والمحيط العلماني للعقد الاجتماعي. فالبيعة مذكورة في القرآن الكريم بعدة معان[٣]:

١ - بيعة النساء للنبي على الإيمان. فالبيعة للرجال والنساء ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن..﴾. والمبادرة من النساء والاستجابة لها من النبي ﴿**فبايعهن واستغفر لهنَّ الله إن الله غفور رحيم**﴾، (الممتحنة الآية ١٢).

٢- البيعة للرسول هي بيعة لله أي الالتزام بالحق. فالطرف الثاني في البيعة ليس بشخصه بل بما يمثله ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾، (الفتح الآية ١٠).

٣- البيعة تتلوها البشارة والخير ﴿فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم﴾، (التوبة الآية ١١١).

٤- يرضى الله عن البيعة ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾، (الفتح الآية ١٨).

٥- البيعة أيضًا تعني البيع والشراء في التجارة أي بالنسبة للأشياء وليس فقط بالنسبة للسلطة ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾، (البقرة الآية ٢٨٢) ويكون البيع

(٣) ورد اللفظ (٧) مرات، المعنى السياسي (٦)، والمعنى التجاري (١)

مدونًا وبشهود حتى يحفظ كل ذي حق حقه من الطرفين. ومن هنا اشتق لفظ «بيع» الذي يعني التبادل التجاري(٤). وقد يعني المعنيين معًا، السياسي والتجاري في آن واحد.

أما العقد الاجتماعي فيدور في محيط ثقافي معاد للدين كما كان موجودًا في مطلع العصور الحديثة في الغرب ضد نظريات «الحق الإلهي» و«التفويض الإلهي» و«السلطة الإلهية» والتي كانت الكنيسة تروج لها في صراعها مع الدولة. العقد الاجتماعي هو عقد بين الناس أولاً، عقد المساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين، ثم عقد بين الناس والحاكم على تطبيق أحكام القانون على الجميع كما يقتضيه مبدأ العدل.

رابعا: ضرورة النقد المزدوج

١- النقد الذاتي

ويعني ضرورة فتح باب الاجتهاد في نظام الحكم الإسلامي، والتمييز بين روح الشورى والبيعة وبين أشكالهما القديمة التي ارتبطت بظروف العصر. الشورى قصد عام ضد الاستبداد والتفرد بالرأي، وليس لها شكل تنظيمي خاص. ويمكن صياغة أشكال جديدة للتشاور بين المحكومين مثل الحوار الوطني، أو بين المحكومين والحكام في تحديد حقوق وواجبات كل من الطرفين. إنما الأهم هو البيعة في شكلها القديم. وهي في حاجة إلى تجديد صيغها وأشكالها ودرء المخاطر عنها والشبهات التي قيلت حولها.

أ- هناك خطر الأهواء القبلية والنزعات العرقية والمصالح الشخصية التي قد تتحكم في البيعة. وفرق بين الصورة المثالية والتنفيذ الفعلي. ولقد اختلف المسلمون الأوائل منذ البيعة الأولى، الصغرى والكبرى، وامتشقت السيوف. وضد اقتسام السلطة «منا أمير ومنكم أمير»، مد عمر يده وشد على يد أبي بكر يبايعه. وهي فلتة وقى الله بها المسلمين من شر الاقتتال على السلطة. فمهما بلغ صفاء النفس الإنسانية وتجردها عن الأهواء إلا أن الواقع الاجتماعي والسياسي والإنساني يفرض نفسه. فالصحابة بشر أيضًا مهما بلغت درجة التجريد لصورهم المثالية. والغيرة أيضًا كانت تُوقع بين زوجات الرسول.

---

(٤) ورد اللفظ ٦ مرات

ب – وهناك خطر التحول من البيعة إلى الحكم الإلهي، ومن بيعة البشر إلى بيعة الله. ولن ينزع الحاكم عنه قميصًا ألبسه الله إياه كما حدث أيام عثمان في مواجهة الخارجين عليه. وقد تتحول البيعة أيضًا إلى ملكية وراثية كما حدث أيام بني أمية وكما تنبأ الرسول «الخلافة بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود». فإن كانت البيعة مثالاً إلا أنها تتحرك في التاريخ وسط صراع البشر. في البداية يكون المثال، وفي النهاية يتغلب الواقع على المثال. في البداية تكون النفس، وفي النهاية يكون الطين.

جـ – ومن هم أهل الحل والعقد؟ وكيف يمكن التعرّف عليهم؟ هل هم بالتعيين أم بالانتخاب أم بالعرف أم بالبداهة واتفاق العقلاء؟ ومن الذي يحدد أن هذا من أهل الحل والعقد وذاك ليس منهم؟ وما مدى علم أهل الحل والعقد وقد اتسعت المعارف، وتشعبت العلوم، وأصبح من الصعب على إنسان واحد أن يعي كل العلوم الاجتماعية والسلوكية والسياسية والاجتماع والاقتصاد والثقافة والتاريخ والإحصاء بالإضافة إلى علم النفس والأخلاق؟ وبعد اتساعهم في الأقطار وانتشارهم في كل الأمصار كيف يوجدون في مكان واحد لإبداء المشورة، يحلون ويعقدون في مكان واحد وزمان واحد؟ وهناك فرق أيضًا بين المثال والواقع، بين الإمكان والتحقق، بين النية والفعل.

د – إن وجود مرشح واحد للبيعة يمنع من تداول السلطة وفرصة الاختيار والمقارنة بين أكثر من مرشح. وإذا كان عمر قد بايع أبا بكر فإن عمر اختار أكثر من مرشح كي يختار واحد من المسلمين واحدًا من بينهم في مدة معلومة، أقصر مدة ممكنة. ولو تجرأ واحد آخر وبايع واحدًا آخر غير الذي بايع عليه الأول فإنه يحدث الفتنة. ولما كانت الفتنة أشد من القتل فمن الممكن قتل الثاني حفاظًا على وحدة الأمة من الفتنة والشقاق. وهناك صعوبة عملية الآن للبيعة عن طريق المصافحة باليد، والناس صفوف طوال. وما العمل لو قام أكثر من واحد في نفس الوقت لمبايعة أكثر من واحد، وكلهم من أصحاب الفضل الذين تتوافر فيهم شروط الإمامة؟ وهل يمكن أن يعرف كل أهل الحل والعقد بعضهم بعضًا وقد ترامت الأطراف واتسعت الآفاق؟ وهل هناك ضمان كاف أن تتم البيعة بناء على المصالح العامة للأمة وليس المصالح الخاصة لفئة أو فرقة أو جماعة أو طائفة، وأن يتم نوع من

تبادل المصالح بين الفئات لصالح فريق ضد فريق وحدوث اتفاق مسبق وتواطؤ في بيعة خاصة قبل البيعة العامة؟ صحيح أنهم كلهم فضلاء. ومع ذلك لا يمنع الفضل الأهواء البشرية والتزاحم والتنافس وإبراز الرأي طبقًا لقانون الغلبة.

هـ – وكيف يدرأ الاتهام بالنخبوية وحكم الأقلية؟ فأهل الحل والعقد في النهاية نخبة من علماء الأمة. فالحكم للعلماء. والفقهاء أمناء الرسل، والعلماء ورثة الأنبياء. ولما كان العلم هو العلم بالشريعة فتبدأ شبهة حكم رجال الدين، وهي شبهة مازالت عالقة بأهداب التاريخ. وهل يبتعد كثيرًا «أهل الحل والعقد» عن «ولاية الفقيه»؟ إنما الفرق هو سلطة الجماعة أو سلطة الفرد. وكلاهما معصوم، عصمة الأمة وعصمة الإمام؟ ويظل للعقد الاجتماعي ميزته أنه يمنع من التسلط منذ البداية عن طريق التوافق الحر بين الناس. ويظل الفكر الديني متهمًا بأنه مازال معلقًا بالنبوة والولاية والإمامة، وبأنه فكر فوقي علوي مفروض على الواقع ومتسلط عليه.

و – وهل هناك ما يمنع من أن يصبح العلماء فقهاء السلطان؟ لقد فقد «أهل الحل والعقد» استقلالهم عبر التاريخ أمام سطوة الدولة وسلطانها. وانتهى العلماء إلى فريقين. فريق أخذ الصرة والخلعة والركب، والمنصب والجاه والشهرة وجالس السلطان وأصبح من ندمائه مثل الشعراء والظرفاء والوزراء. وفريق أُودع السجون، وعُذب وضرب بالسياط، ونفي خارج البلاد لأنه جهر بالحق. فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وإن أعظم شهادة كلمة حق في وجه إمام جائر. وكلاهما إلى رسول الله منتسب. كيف يمكن لأهل الحل والعقد مقاومة إغراء السلطة والجاه والمنصب «مفتي الديار»، «قاضي القضاة»، «شيخ المشايخ»، «الإمام الأكبر»، «إمام الأئمة»... الخ؟ وتراث تقرّب العلماء للسلاطين وتقرّب السلاطين للعلماء معروف على مدى التاريخ.

٢- *نقد الآخر*

ويعني القدرة على الاستقلال عن الآخر بدلاً من الانبهار به لشيوع نموذجه ولضعف في الاجتهاد في تراث الذات والنقد للموروث من أجل تطويره وتجديده بالاجتهاد فيه،

والنقد للوافد من أجل بيان محليته وتاريخيته وحدوده ثم توسيع منظوره من أجل إكماله والسماح بالتعددية في النماذج دون الانبهار بنموذج واحد وتهميش النماذج الأخرى وبالتالي إعطاء الآخر أكثر مما يستحق، وإعطاء النفس أقل مما تستحق. وقد أسرفنا في نقد الذات إلى حد الجلد، وفي الانبهار بالآخر إلى حد التبعية والتقليد.

ونظرًا لارتباط الديموقراطية بالعقد الاجتماعي فإنه يمكن بيان حدود نظرية العقد الاجتماعي أيضًا بالرغم من شهرتها، وصعوبة إيجاد بديل عقلي وتاريخي لها، واتهام كل من يتعرض لها بالنقد بالتسلط السياسي والثيوقراطية الدينية.

أ- العقد الاجتماعي حالة افتراضية خالصة لا وجود لها. هو افتراض ذهني يقوم على تصور مثالي لمجتمع يجلس أفراده في مكان وزمان محددين، ويختارون فيما بينهم من يفوضون إليه جزءًا من سلطاتهم ليحكم باسم الإرادة العامة وليس باسم الإرادات الفردية المشخصة. فلم يحدث في الواقع ولا في التاريخ أن نشأ عقد اجتماعي على هذا النحو. والدول لا تدار بحالات افتراضية. وهي مثل حالة الطبيعة الأولى أو البراءة الأصلية التي تحدث عنها جان جاك روسو. هو أقرب إلى الحلم الجميل كرد فعل على الواقع الأليم الذي كان سائدا في العصر الوسيط، تسلط الكنيسة باسم الثيوقراطية، وتسلط الدولة باسم الملكية الوراثية.

ب - ومن هو هذا الشخص الذي سيتم تفويض بعض سلطات الأفراد إليه؟ وكيف يمكن التعرف عليه؟ وكيف يتم اختياره؟ هل هو الذي يقدم نفسه طالبًا الإمارة أم يختاره الناس فيما بينهم وبأي مقياس؟ وكيف تقسم سلطات الأفراد بحيث يأخذ الحاكم جزءًا دون جزء؟ وكيف تتكون سلطة الحاكم الكلية من مجموع إرادات جزئية للأفراد؟ وهل تقسم إرادة الفرد على نحو كمي سواء من ناحية الذات وهو الأصعب أو من ناحية الموضوع والمجال، السياسة والاقتصاد، فيتحول إلى «تابوه» محرم على الفرد أن يدخل فيه ما دام قد تم التفويض فيه من قبل؟

جـ - وعلى أي أساس وفي أي موضوع يتم تفويض أحد أفراد المجتمع؟ هل لصفات خاصة فيه؟ وما هي هذه الصفات؟ وما مقياس التفاضل والأولويات فيها لو كان هناك أكثر

من واحد يجوز أن تفوض إليه أجزاء السلطات ليجمعها في إرادة عامة واحدة؟ وأي الصفات أولى؟ العدل أم القوة أم الأمانة؟ وهل هناك فرد مثالي يتصف بكل هذه الصفات أم أنه محض خيال، ولا يوجد في الواقع إلا إنسان تنتابه كل مظاهر الضعف وانفعالات البشر؟.

د – وماذا لو نازعه شخص آخر أو أكثر ولم يحدث تراضٍ بين مرشحين كل منهما صالح للتفويض؟ كيف يتم اختيار واحد فقط دون الآخرين؟ وهل يحدث ذلك بالتراضي دون نزاع قد يصل إلى حد استخدام القوة والنزاع المسلح؟ هذه الصورة الخيالية المتفائلة لا وجود لها في الواقع الذي يحكمه قانون صراع القوي، والاستيلاء على السلطة بالشوكة، ووقوع المجتمع كله في حرب أهلية، وقسمة البلاد إلى بلدين، لكل بلد زعيم من الزعيمين المتناحرين. وكثيرا ما انقسمت الإمبراطوريات والملكيات والدول إلى شمال وجنوب أو شرق وغرب. وربما يستولي عامل من الأمصار على السلطة المركزية إذا ما قويت شوكته.

هـ – وهل يتنازل الإنسان طوعًا عن جزء من إرادته يفوضها إلى صاحب الإرادة العامة؟ وماذا لو لم يشأ إنسان ما التنازل عن جزء من سلطته إلى ممثل للجميع لأنانيته ولتسلطه ولفرديته ورغبته في الاستيلاء على السلطة؟ وهل الإنسان خيّر بطبعه إلى هذا الحد، يعطي أكثر مما يأخذ، ويتنازل أكثر مما يستحوذ؟ وإذا كان كل فرد يولد حرًا مختارًا فماذا لو اختار عدم التنازل عن جزء من إرادته واستبقاها لنفسه فهو أدرى بالصالح العام؟ بل إن الإنسان بطبعه يريد المزيد من السلطة وليس القليل.

و– وقد يستمرئ الممثل للإرادة العامة السلطة ويحولها من تفويض إنساني إلى تفويض إلهي، ومن مجموع الإرادات الجزئية إلى تجسيد لإرادة عامة، إرادة الله أو التاريخ أو القدر أو الشعب أو المخلص والمنقذ والملهم. وكما تحول العقد الإلهي إلى عقد اجتماعي في البداية في لحظات التقدم يعود العقد الاجتماعي إلى عقد إلهي في لحظات التخلف. فالعقد الاجتماعي ليس جوهرًا ثابتًا بل هو جزء من حركة التاريخ، ذهابًا وإيابًا، تقدمًا ونكوصًا.

ما يهم في «نظام الحكم الإسلامي والديموقراطية، الفروق وإمكانية التعايش» ليس الاستقطاب بين جوهرين ثابتين متناقضين على خلاف نظري أو دفاعًا عن خصوصية ثقافية.

بل المهم هو الإبقاء على التأصيل لكل تجربة مع الانفتاح على تجارب الآخرين. فهناك قاسم مشترك بين تجارب الشعوب بالإضافة إلى تعدد النماذج. الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة. تتعايش النظم السياسية فيما بينها بسبب هذا القاسم المشترك. وهو رفض الاستبداد بالرأي، والتفرد بالقرار. وتحتفظ كل تجربة تاريخية بخصوصيتها الثقافية وأشكالها التطبيقية نظرًا لاختلاف الشعوب فيما بينها في ظروف نشأتها وموروثها الثقافي وفي مسارها التاريخي. المهم ألا يكون «نظام الحكم الإسلامي» كلمة حق يُراد بها باطل، قبول من حيث الشكل والشعار والإعلان ثم ممارسة أبشع أنواع القهر والتسلط باسمه. والمهم أيضًا ألا تكون «الديموقراطية» أيضًا كلمة حق يُراد بها باطل، مجرد شعار براق تنجذب إليه الشعوب التي تعيش تحت نظم القهر والتسلط، وتخفي وراءها الدعوة إلى الانخراط في العولمة واقتصاد السوق. إذ تعني الديموقراطية هنا التسلط الاقتصادي الحر والقطاع الخاص، وحرية الاستيراد من الأطراف والتصدير من المركز.

ما يهم هو إعادة التفكير الحر المستقل في الموروث والوافد حتى لا ينزوي الموروث في غياهب التاريخ، ويظهر الوافد وكأنه النموذج الوحيد، وممارسة النقد المزدوج لتطوير الموروث ونقد الوافد والتعبير عن احتياجات اللحظة الراهنة تحقيقًا لمقاصد الشريعة ومصالح الشعوب.

****

مدير الجلسة:

المتحدث الآن الدكتور محمد الشرفي، لكنه لظروف مرضية لم يحضر معنا، وبحثه موجود وسوف ينشر في كتاب الأبحاث، وسوف يكون الحديث الآن، للأستاذ الدكتور كارلوس بروكيتاس، سيحدثنا أيضًا ضمن محور الإصلاح: الواقع والمرتجى، في خمس عشرة دقيقة.

****

الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية
«النظرية والممارسة»

الملخص
أ. د. حسن حنفي

يقارب هذا البحث مفهومي «الشورى الإسلامية» و«الديموقراطية الغربية» مقاربة تجمع بين «النظرية والممارسة» للخلوص إلى رأي في التفريق بينهما. وهي دراسة وصفية مقارنة بين الشورى والديموقراطية وبين البيعة والعقد الاجتماعي دون تفضيل ثقافة على أخرى ودون جعل أحد الطرفين معيارًا للآخر، وإنما يرصد التجربتين التاريخيتين الحضاريتين دون حكم بالصواب أو الخطأ أو حتى الأفضلية والكمال. ويدرس البحث كذلك الشورى والديموقراطية بوصفهما نظامين فيهما أوجه تشابه ووجوه اختلاف يحاول البحث إبرازها للعيان، ويشرح أدبيات كل نظام مع إدراك التطوّر الزّمني بين النظامين.

****

Islamic “Shurrah” and Westren Democracy.

“Theory and Practice”

Prof. Dr. Hasan Hanafi

Abstract

This study reconciles the meaning of “Islamic Shurrah” and “Western Democracy” trying to combine between theory and practice and reach an opinion to distinguish between the two concepts. It is a descriptive study that compares between Shurrah and democracy and between homage and social contract without being prejudice to culture than the other and without considering one party as a standard for the other party. The study registers the two historical experiments of both civilizations without giving a judgment whether wrong or right, preference or perfection. The study also examines Shurrah and democracy as two systems sharing similarities and differences. In addition, the study explains the literatures of each system bearing in mind time development between the two systems.

✸✸✸✸

La consultation musulmane et la démocratie occidentale, la théorie et la pratique.

Prof. Dr. Hasan Hanafi

Résumé

Cette recherche procède à une approche des deux concepts: la consultation musulmane et la démocratie occidentale qui joint la théorie à la pratique pour aboutir à un point de vue qui distingue entre les deux:

c'est une recherche descriptive comparant la consultation et la démocratie et d'un autre côté l'allégeance et le contrat social sans préférer une culture à une autre et sans faire de l'une des deux parties un critère pour l'autre.

Mais il examine les deux expériences historiques et civilisationnelles ôtant tout jugement autour de la justesse et de l'erreur de la supériorité et de l'excellence.

Ce traité étudie encore la consultation et la démocratie comme étant deux systèmes qui se ressemblent à certains sujets et à d'autres se contredisent, l'étude se centre sur le conflit, expliquant les thèses de chaque système dans son évolution temporelle.

****

الإصلاح السياسي ورؤية الذات والآخر في الوطن العربي وأوروبا

أ.د. كارلوس بروكيتاس غالان

مدخل

لتحليل الإمكانيات والصعوبات التي تواجه الجهود الكبرى والصغرى، الواقعية أو المصطنعة للإصلاح العربي. يتطلب منا أن ندرس المشهد الدولي خلال العقود الأخيرة، والإطار الذي تمت فيه تقديم هذه الفرضية، والفرضيات السابقة التي اقتربت بها الدول الغربية حتى الآن من العالم العربي. من خلال نظرة موضوعية. يجب البدء بقبول الحاجة الشديدة إلى الدفع باتجاه هذا الإصلاح، رغم انه يجب علينا أن نسأل أنفسنا عما إذا كانت تلك الجهود للإصلاح الاقتصادي وحدها تعد كافية، أم أن تلك الجهود يجب أن يسبقها إصلاح سياسي عميق، أم أنه يجب أن يسبق هذا تحديث الحياة الاجتماعية، وإطلاق الطاقات المكبوتة في المجتمع المدني، وبشكل خاص في شبكة المنظمات غير الحكومية العاملة في مجال حقوق الإنسان، وزيادة قدرة ودرجة حرية المرأة في العالم العربي، وعما إذا كان الواجب البدء بالتعرف على الإدراك الذاتي الذي يحتويه الرأي العام الأوروبي عن العالم العربي مما يؤدي في هذا الرأي إلى نتائج غير مدركة.

في النص، تحليل الإطار الدولي يعني في المقام الأول أن شكل القيم المسيطرة خلال فترات الاستعمار وما بعد حقبة الاستعمار حتى منتصف القرن العشرين بدأت تفقد مكانها وهو ما دفع المجتمعات الأوروبية إلى تغيير إدراكها لذاتها كحاضرة استعمارية في البلاد الأعضاء في الاتحاد الأوروبي وأن تضع التعاون فوق السيطرة، وأن تدفع تدريجيّاً إلى تغيير رؤيتها تجاه مواطني الدول التي كانت تحت سيطرتها الاستعمارية والنظر إليهم باعتبارهم سكان بلاد مجاورة.

تلك التغييرات، أو نقطة التأمل تلك طبقًا لما نراه بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين، بدخول قيم جديدة طرحت العديد من الأسئلة المهمة والأساسية على الوعي الجمعي، أسئلة وإجابات طُرحت وأُجيب عليها بشكل مختلف جدًا بين العالمين المتجاورين في منطقة الأورومتوسطي.

بدأت تظهر على أحد الجانبين نوعية معينة من المجتمع المدني والمراكز السياسية صانعة القرار، التي ترى أن منطقة المتوسط كلٌ واحد، وأنه من الممكن أن تتشارك بشكل فعال في الأمن والثروة تحت شعار «الكل يكسب»، وعملية استراتيجية تتطلب تغييرات عميقة في كلا عنصري الجوار.

من ناحية أخرى، فإن الرؤى الذاتية كانت مختلفة لأنها تتعلق بالنخب القيادية بتلك البلاد التي كانت تتواجد فيها أحيانًا أنظمة أسرية مغرقة في التراث، ومن قطاعات إصلاحية تنظر إلى الحلول من خلال أوضاع قومية ضيقة، أو من مجتمع مدني يسري في مجمله إحساس بالإحباط من إمكانية تطبيق حلول عادلة تستجيب للاحتياجات الجماعية.

بالنسبة للاتحاد الأوروبي كان المهم هو إصلاح منطقة المتوسط في مجموعها، وليس فقط إصلاح قطاع فقط من أعضائه. كانت الرؤية عامة. وتم التخلي عن الرغبة في تقوية الجانب الغربي للمتوسط وتناسي وجود الجانب الشرقي تحقيقًا للتوجه العولمي للفكر المسيطر، واتخذ لقاء ٥+٥ زمنًا بطيئًا. ومن هنا كان يجب تحريك التحرر السياسي في المغرب والمشرق، وربطهما بالشروط السياسية الداخلية والاستقرار الإقليمي.

هذا الفارق في الرؤية الذاتية أدى إلى ظهور مجموعات من الحلول. من ناحية بدأت تتشكل شراكة استراتيجية «شمال – جنوب»، مثقلة بالصراع الإسرائيلي – الفلسطيني، شراكة تضم القطاعات الإصلاحية في الجنوب ويدخل فيها القيادات والزعامات القديمة. في جنوب المتوسط، من ناحية أخرى، بدأ انتشار نوع من عدم الرضا بل وإحباط مهد لظهور جماعات نشطة احتمت في أشكال دينية راديكالية مندفعة باتجاه بالرفض لطروحات الشراكة الاستراتيجية الأورومتوسطية والحاجة إلى تقوية الهوية في مواجهة الإحباطات

التي نتجت عن التوجهات القومية، وربما بسبب استمرار حالة ما بعد الاستعمار التي تمنع الخروج منه، إنهما مجموعتان من الصور تظهران بقوة في المنطقة. كلا الرؤيتين توجهان فرضيات التنمية في العالم العربي وحاجته إلى الإصلاح ليلحق بالعالم الحديث. لا شك في أنّ أيّ من الصورتين المسيطرتين بريئة من احتوائها عناصر تصب في مصالح الجماعات المؤثرة.

رغم أن هناك بعض القطاعات الإصلاحية العربية تتحدث عن مشاكل حقيقية وتؤكد على أن وجود منطقة للتبادل الحر يمكنه أن يطور الأنظمة القديمة لتلك الدول، أما القطاعات المستقرة فترى في ذلك فرصة للدخول إلى الأسواق الأوروبية وبالتالي يحصلون من الاتحاد الأوروبي على شرعية استمرارهم في السلطة، لكنهم يقللون من قيمة النتائج السياسية لحركات الإسلام الراديكالي الذي لا يتوقف عن الانتشار. بالنسبة لصانعي القرار الأوروبيين، تسيطر عليهم أهمية الأمن وحرية الوصول إلى منابع الطاقة. بالنسبة للنخبة العربية القائدة تسيطر عليها إمكانية تغلب منتجاتهم الزراعية على العقبات الجمركية الأوروبية. إلا إن ممثلي الجماعات في العالم العربي يبتعدون عن مصالح نخبهم ويشعرون بأنهم ضحايا بين نارين، وهو ما يدفعهم إلى اتخاذ مواقف أكثر تطرفًا وتقوية هويتهم.

على هامش الأسباب الاجتماعية والمصالح كانت هناك عدة عناصر لها أهمية كبرى لا يقيم لها لا الأوروبيون ولا العرب وزنًا حقيقيًا. تلك العناصر، بتزايد الهجرة العربية إلى أوروبا من خلال تلك الصورة التي يمرون عبرها نتيجة للأوضاع في بلادهم في حقبة ما بعد الاستعمار والجماعات الإسلامية الراديكالية المتزايدة، فهم المقدمة التي تؤطر الطروحات الحديثة للإصلاح. تلك الطروحات بدأت تظهر في مطالبات PNUD من خلال أصوات عربية لها مكانتها، وتبنتها قطاعات من صانعي القرار الأمريكيين في مواجهة تردي الأوضاع في العراق، فادخلوا ذلك كعنصر من عناصر الضعف في المشروع الأورومتوسطي، ويقدمون وجهات نظرهم في مراحل حديثة وآراء عن الإصلاح العربي.

رؤية المهاجر العربي الذي يعيش في مناخ معاد من التشوش نتيجة صورة الإسلامي الراديكالي، يعتبر أحد أهم العقبات أمام تلك الصورة في الاتحاد الأوروبي الذي لم يفلح

في الهروب منها، بل على العكس فإن تلك الصورة تقوى من خلال ظهورها في المجتمع الذي يحتفظ بصورة الإسلامي الراديكالي على حساب صورة عالم عربي متشوق للوصول إلى الحداثة. ومن ناحية أخرى، فإن رؤية الصراع العربي- الإسرائيلي وترك الأمر كله في يد الولايات المتحدة في هذه المسألة، تشكل عقبات أخرى مهمة في الصورة الأوروبية أمام المجتمعات التي جاء منها المهاجر.

كلا الرؤيتين وكل من العقبتين تعيقان تشكيل وتوجه الإصلاح العربي، وهكذا كإمكانية أن يكون هذا الإصلاح مدعومًا من قبل الاتحاد الأوروبي بشكل فعّال. وهذا يساوي أن تقول إن الصورة التي يعكسها العربي عن نفسه تنتشر بين الآخرين، وبين الجيران، وتصبح مطابقة لما يراه العربي عن نفسه. والقناة التي تمرُّ عبرها تكون من خلال المهاجر العربي في أوروبا، والذي يلعب دور العنصر الاجتماعي. خلال فترة وجوده في المجتمع الحاضن فان المهاجر يكتسب رؤيته عن نفسه من خلال الرؤية الجمعية له، أما عن التقييم الإيجابي أو السلبي فانه يتم طبقًا لصورته الجمعية، ومن هناك يعكس تلك الصورة باتجاه موطنه الأصلي، سواء من خلال هويته الثقافية أو من خلال حركته التفاعلية.

وهكذا نجد أن الرؤية والتقييم للعالم العربي، والصورة النمطية العربية موجودان في المجتمع الأوروبي حتى لو كانت على مستويات اللاوعي الجماعي، ويحكم على الأنا العربية ورؤيتها لإصلاحه السياسي وإمكانية نجاحها. إذا كانت الرؤى الأوروبية تحكم على أن العالم العربي غير قادر على تطبيق إصلاح فعّال للدخول في الحداثة، فان تلك المحدودية تصل إلى الأنا العربية وتعمل بطريقة عكسية محبطة ذات نتائج لا يمكن التكهن بها، لكن لو أبعدنا عناصر الدوافع الاجتماعية والثقة في النفس وتقديم حلول تفاعل غير مقبول. لو أن العالم العربي هو الشريك المفضل للاتحاد الأوروبي، فيجب أن يضاعف الاتحاد جهوده لإعادة صياغة رؤيته في هذا الاتجاه بشكل فاعل.

١- ضرورة الرؤى الغربية الجديدة

طوال القرن العشرين، بدأت النظرة الأوروبية تجاه العالم العربي تتغير. وخلال العقود الأخيرة، فإن علاقات الجيرة بدأت تفرض نفسها، ونتج عنها إعادة صياغة مهمة،

أولاً من خلال سرعة التغييرات التي طرأت على وسائل النقل، وبعدها وسائل الاتصال المسموعة والمرئية، التي نقلت إحساسًا بالاقتراب لم تكن موجودة حتى منتصف القرن العشرين. هذا التغيير الذي طرأ على النظرة كانت نتيجة للحقبة الاستعمارية وكانت نقطة ساكنة تعمل من خلال نسق السلطة الدولية: بداية النهاية لفرض الإرادة وبداية شكل التعاون في الآلية الدولية لحل المشاكل.

المشاكل التي ألهبت ظهر أوروبا وكل منطقة المتوسط في القرن العشرين تم حلها كما جرى في القرون السابقة بإقامة تصنيف جديد واعتماد متبادل، مع وضع حدود وتأكيد على السلطة الدولية. والصراع بين عناصر القانون الدولي وبين العلاقات الثقافية، سواء كانت تمثل دولاً، أم شعوبًا أم ثقافات أم حضارات – مادة الصراع – كانت تنتهي عادة باتفاقيات وبيانات ومجموعات من القوانين، إشارة على تقدم التعاون. وطوال هذه المسيرة الألفية، فإن التعقل نجح في تسطيح هرم السلطة، وأعادها إلى رأسيتها الأصلية. ومع بدايات القرن، فإن تسطيح هرم سلطة المجتمع الدولي أصبحت وهمًا.

في القرون الأربعة التالية على صراع «لبانتو» (١٥٧١) وتوقيع إعلان برشلونة (١٩٩٥) قفزت العلاقات البينية في منطقة المتوسط قفزة نوعية، وبدأت رغبة جديدة في التعاون على البناء معًا وتغيير نظام الفرض الجبري بآخر قائم على التعاون. ومن هنا مثّلت الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن نقطة انطلاق لتوجه جديد، ويمكن اعتبار نقطة التعنت في النصف الثاني من القرن العشرين، ما بين ١٩٤٥ و١٩٩٥ ارتباطًا بالصراع الكبير في منطقة الأورومتوسطية التي تمثّلت في الحرب العالمية الثانية.

إنشاء منظمة الأمم المتحدة (١٩٤٥) وتوقيع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) وبدء العمل في المجلس الأوروبي (١٩٤٩) كتجسيد لمسيرة التعاون، كانت اللحظات الأولى في عملية التغيير نحو بناء تعاون دولي. مؤسسو أوروبا استغلوا الطريق المفتوح في بينلوكس Benelux و CECA وتقدموا بالعرض الأكثر تحديا، الذي حول علاقات الصراع - بين فرنسا وألمانيا– إلى شراكة استراتيجية قائمة على التعاون. بتوقيع محضر هلسنكي النهائي (١٩٧٥) تم وضع التغيير نحو الرؤية المتبادلة موضع التنفيذ وحل الأمن

القائم على الثقة، وهما عنصران قادران على التأثير والإذابة، بعرض نظام بديل عن الاقتصادات المركزية القائمة في شرق أوروبا. ولكن التأثير في منطقة المتوسط كان في طريقه إلى التغيير نهائيّاً بتحدٍ جديد.

بالضبط، بدأت مسيرة جديدة مع نهايات عقد الثمانينيات. بداية النهاية للنظام الدولي القائم على قطبين – نهاية نظام الصراع – وأسطوريته، مما أثر على رؤية الولايات المتحدة نحو الدور الأوروبي الجديد، فظهرت فرضيات جديدة لاستراتيجية مكتملة لم يكن ينقصها فكر النقد الذاتي. وضع صامويل هنتنجتون أهدافا أمريكية جديدة. اختفاء النظام المزدوج القطبية تغيرت معه المصالح والأهداف، وهناك عدة حضارات وتصادمها يعني مخاطر عدة، الحضارة العربية – الإسلامية الحساسة تجاه الحضارة الغربية. من خلال هذه النظرة يمكن الحصول على نتائج مباشرة: تشكيل الصورة الجديدة للعدو، بعد اختفاء الاتحاد السوفييتي، وإبعاده عن الصراع، وهو ما كان له تأثيره على الطرفين.

يمكن القول أن التحالف بين مجتمعات وثقافات المنطقة كان يمكن أن يشكل قوة اقتصادية ومالية في مواجهة الإبقاء على النظام القائم في السلطة الدولية. ومن أجل تحقيق أصولية استراتيجية فإنه يمكن رؤية هذه القدرة على التنافس على أنها تشكل تهديدا، والتي كانت بالنسبة للكثيرين مجرد أسطورة متطرفة – الصراع بين الحضارات – هذا الطرح يمكن تصوره على أنه عقبة أساسية أمام مشروع التفاهم بين الثقافات العربية والغربية وبالتالي عقبة أمام مستقبل الشراكة الاستراتيجية الاورومتوسطية.

تأثير هذه الرؤية، رغم وجود معارضين لها كان سببًا في دعاية ألقت بظلالها على مجرى الأحداث، ومن ناحية ثانية، فقد منحت الصراع العربي – الإسرائيلي مكانة في علاقات الولايات المتحدة بالاتحاد الأوروبي، وكان لها تأثيرها في خلق حالة من الهيمنة في ظل اتحاد سوفييتي في حالة تحلل، ووصلت في النهاية إلى رسم قوة إدارة جديدة وطريقة جديدة لتسيير أمور السلطة الدولية. في عام ١٩٩١، ومع مؤتمر مدريد للسلام في الشرق الأوسط، فإن رئيس الولايات المتحدة الأمريكية الأسبق (بوش) كان قد تولى تلك السلطة رغم أن ملامحه كانت بعيدة جزئيا على الأقل عمّا صممه هنتنجتون. وبالنسبة لألان

جوكس، فان الفترة ما بين عامي ١٩٤١ و١٩٩١ (بيرل هاربر وحرب الخليج) كانت تعني تحولا في السيطرة الأمريكية وحولتها إلى ما يشبه الملكية الدولية. ولكن هذا التوجه في الغزو الذي يتحدث عنه جوكس، «لا يجب ربط هذا الغزو بمحاولات شريرة للقضاء على النظام السابق، وإنما إلى عدوى عامة بين الطبقات المسيطرة في مواجهة الشرعية ومجرد رؤية جزئية لمرحلة جديدة من تنظيم اجتماعي اقتصادي»[1].

في العام ١٩٩٠ عقدت دول جنوب شرق (الأعضاء في الاتحاد الأوروبي) مؤتمرًا في (بالما دي مايوركا) يهدف إلى الدفع نحو عقد مؤتمر للتعاون والأمن في منطقة المتوسط، ومن المفيد تحليل الأسباب السياسية والاجتماعية التي تعيق تحقيق هذا الهدف، فإذا كان مؤتمر مدريد المنعقد في أكتوبر ١٩٩١ قد أدخل تغييرًا أساسيّاً قبل بدء المسيرة الأورومتوسطية لأنه بالفعل كانت هناك بعض دول الاتحاد الأوروبي بدأت تتعامل مع رؤية جديدة للدول المجاورة بمنطقة المتوسط. ومن هنا فان سياسيات الدول الأعضاء وبشكل خاص الواقعة جنوب الاتحاد الأوروبي، بدأت في نهج سياسة متوسطية أوروبية وفي الوقت نفسه في بعض الدول مثل إسبانيا وفرنسا ومصر وتونس أو المغرب، فان المجتمع المدني أصبح أكثر حساسية تجاه المشكلة والحاجة إلى إيجاد قاعدة اجتماعية تحافظ على استمرار المسيرة.

في المجال السياسي، فإن حكومات دول جنوب الاتحاد الأوروبي وبشكل خاص فرنسا وإسبانيا، مارستا نشاطًا مكثفًا في هذا الاتجاه، ولم تتوقف إسبانيا عن الدفع نحو خلق ملتقى دائم يجمع دول الاتحاد الأوروبي مع بقية دول منطقة المتوسط. وبعد تحقيق اجتماع (بالما دي مايوركا)، فإن الرئاسة الإسبانية للاتحاد الأوروبي تمكنت بدعم من الزعماء الأوروبيين الرئيسيين من عقد مؤتمر أورومتوسطي في نوفمبر ١٩٩٥، تجسد في الاتفاق الإقليمي المأمول بإعلان برشلونة.

تكون الشراكة الاستراتيجية للاتحاد الأوروبي وتقوي العلاقة مع المتوسط الذي يبلغ فيه فوارق دخل المشاركين، يتطلب ذلك التزامًا مؤكدًا باتجاه التنمية ليواجهوا معًا تحديات

(1) ALAIN JOXE: “La Monarquía universal contra la República universal. Violencia imperial y alternativas para paz y democracia”, CIRPES, Paris, pag. 4 y 5, septiembre 2002

المستقبل. أكمل هذا التحدي خمس عقود جرت فيها تغييرات نوعية للتحول من الصراع إلى التعاون. التوجه المسيطر لم يكن الفرض الجبري، بل إن القرن الجديد بدأ محملاً بالفرص، والصراع في الشرق الأوسط، بعد نصف قرن أصبح من المعتقد أنه على وشك الحل.

لكن، كيف جرى هذا التحول في العقلية الجمعية الأوروبية؟ التحدي الأكبر الذي تعرضت له أوروبا بسبب الانقسام الناتج عن الحرب الباردة جعلها تبذل جهدًا كبيرًا لتوحيد القارة العجوز والتغلب على أشباح الماضي، وواقع العالم بعد إنشاء الأمم المتحدة وأيضًا توقيع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كل هذه العناصر معًا أدت إلى التغيير السريع في نظرة الأوروبيين نحو أنفسهم ونحو بقية العالم. الأوروبيون، وبشكل خاص الأكثر شبابًا منهم، بدأوا في التشكك في المبادئ التي قامت عليها الحقبة الاستعمارية، ونادي برلين، ومؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي، المعروفة حاليّاً باسم OSCE إضافة إلى عناصر جديدة مثل رؤية الأمن التي شارك فيها أولف بالمي، كل هذا اثر بشكل مكثف على مسيرة هلسنكي والقيم الجديدة التي فرضت نفسها على مبادئ الفترة السابقة.

شيئا فشيئا بدأت هذه الأفكار تنتشر وفي الوقت نفسه كانت تضعف رؤى القيم الاستعمارية، مما أدى إلى إعادة تقييم التعايش والعلاقات مع البلاد المجاورة والاقتراب من احتياجاتها، وإذا كانت CSCE كانت تطمح إلى التغلب على رعب الانقسام الأوروبي، أليس من الأولى أن تساعد CSCM على التغلب على الانقسام الثقافي والتنمية في المتوسط؟ منطقة المتوسط، هل يمكنها أن تصل إلى أي درجة من الشراكة والاندماج، من المؤكد أنه احتمال بعيد لكن بموازاة التواصل الذي تهدف إليه أوروبا مع شرقها؟ تلك القضية طرحت في وقت واحد من خلال خبراء عرب وأوروبيين، ولكن تمامًا كالخبراء الشرقيين الذي رأوا طموحاتهم تتحقق فان الإحباط العربي زاد بنفس القدر مما شكل نوعا من المقارنة مع إمكانية تحقق طموحات مرشحين آخرين مثل منطقة البحر الأسود.

إذا كان من الممكن التوصل يومًا ما إلى نوع من الشراكة الاستراتيجية شرق – غرب، فقد كانت خطًا فاصلاً يقسم أوروبا ويتحول إلى فارق كبير في الثروة والتنمية وفرصة للتنمية الاقتصادية، هل من الممكن التفكير في شراكة استراتيجية أخرى بين

الشاطئ الأوروبي وباقي شواطئ المتوسط؟ هل يصبح من الممكن إقامة شراكة تقدم فيها الدول الأوروبية دعمًا ماليّاً وتكنولوجيّاً وأسواقًا فيما يقدم شركاء جنوب وشرق المتوسط أيدي عاملة يتزايد الاحتياج إليها ومصادر طاقة لا غنى عنها في التنمية؟

عند فتح الأسواق الأوروبية أمام الشركاء المتوسطيين، هل يمكن أن يصلح دافعًا لهم للنمو لمجرد التلاقي؟ تمامًا كما حدث في إسبانيا خلال سنوات الستينيات والسبعينيات من خلال الهجرة الكثيفة إلى ألمانيا ودول أوروبية أخرى، ومثلت تلك الهجرة عنصرًا فعالاً للتحديث والتنمية الاجتماعية الإسبانية، هل من الممكن تحقيق هذا مع الهجرة من دول جنوب وشرق المتوسط؟ وقبل كل هذا، هل يمكن أن يتحول الانفجار السكاني المعلن في المغرب إلى فرصة للتنمية؟ وفي النهاية، هل من الممكن تحويل التفاوت في الثروة في منطقة المتوسط إلى فرصة تاريخية لجانبي الشراكة الاستراتيجية الأورو- متوسطية، ليواجها معًا تحديات العولمة؟

تلك كانت القضايا الكبرى التي كانت تواجه صانعي القرار الأوروبيين في العقود الأخيرة من القرن العشرين، يبدو أن هناك نافذة مفتوحة تسمح في الوقت نفسه بالمساعدة على تنمية المجتمعات المجاورة من المستعمرات الأوروبية القديمة وخلق قطب إقليمي للتنمية من الأطلنطي إلى الخليج ويخلق قوة كاسحة في المشهد العالمي الذي أعلنت عنه «البريسترويكا». سقوط حائط برلين، وتفسخ الاتحاد السوفييتي، والحاجة العاجلة للاتحاد الأوروبي، خلقت مناخًا ساعد على تحقيق يوتوبيا السوق الحرة مع بعض الشروط، وإن الكثير من أهداف اقتصاد السوق من الممكن تحقيقها على أرض الواقع.

الاندماج الأوروبي يمكن أن يمتد إلى حدود غير معلومة بل ويمكنه حتى أن يصل إلى شواطئ أخرى من المتوسط. ساعدت فترة التحول السياسي الإسبانية على تلك الرؤية وكما أصبح معلومًا، ففي العام (١٩٩٠) كانت هناك محاولة لمناقشة تكوين CSCM حاولها وزير الخارجية فرانثيسكو فرنانديث أوردونييث لكن لم تكن تلك اللحظة المناسبة للبدء في الشراكة الأورومتوسطية.

خلال ذلك فإن الدينامكية المسيطرة في الجنوب مرت بتجارب أسياسية في التغيير، كما سبق أن ذُكر، فإن فرضيات الشراكة الاستراتيجية الاورومتوسطية والحاجة إلى تأكيد الهوية في مواجهة تنامي الإحباط خلال فترة الحركات القومية، ومن هنا فإن الصورتين أصبح لهما السيطرة في المنطقة ووجهتا شكل الإصلاح والتنمية في العالم العربي، وتحديدًا، فإن الجماعات العربية اتخذت توجها نحو حماية نفسها وتقوية هويتها. في كثير من الأشياء، فإن عقبة التشكل فيما بعد فترة الاستعمار لم تكن فقط تمنع نجاح المشروعات الوطنية استجابة لاحتياجات المجتمعات العربية الجماعية ، بل إنها تسببت في الإحباط والنزوع نحو المقارنة الدائمة لنتائج الأنظمة الغربية وبشكل خاص الأوروبية بما حققته هي نفسها.

التحول من القومية إلى الإسلامية تحول طبيعي درسه العديد من المفكرين(١) . يقول طارق البشري في إشارة إلى مصر متحدثًا عن عدة مراحل:

١- الحركة القومية التي بدأت قبل الحرب العالمية الأولى والتي تركز خطابها المنطقي في لغة الإسلام.

٢- حركة التحرر التي بدأت بعد الحرب الأولى والتي هدفت إلى التحرك القومي كحركة علمانية مستعينة بإنجازات الحضارة الغربية.

٣- الاستقلال الاقتصادي، والذي استمر حتى عام ١٩٦٧ والذي نادى بتنمية مستقلة لتحرير القرار السياسي.

٤- الحركة الإسلامية، التي ظهرت فيما بعد كعنصر مناقض للحركة القومية العلمانية والتي ترفضها بحثا عن أسس تبني عليها شرعيتها.

تحول الحركة القومية من العلمانية إلى الإسلامية يعني بالنسبة (للبشري) أن الدين تحول ليحتل مركز النظام الاجتماعي، وأنه عنصر مهم لخلق تناغم في لحظة أزمة حادة،

(1) François BURGAT, "LES CONDITIONS D'UN DIALOGUE AVEC L'OCCIDENT. Entretien avec Tariq al-Bichri", Egypte/Monde Arabe, BONNES FEUILLES, p.128.

كما هي حالة استمرارية حركة التحرر السياسي والاقتصادي. أو بمعنى آخر، إذا كانت العلمانية تعني الحضارة الغربية نظرًا لميلها إليها فان الإسلام هو الحضارة الخاصة.

لكن القطبية «علمانية - غرب» في مقابل «إسلام - شرق» يؤدي في رأي (البشري) إلى طرح السؤال عن شروط الحوار بين المثقفين المشارقة والغربيين، ومن بينها عدة عناصر:

١ - الحجم السياسي أو قضية الاستعمار الذي لا يزال قائمًا ولم ينتهي بعد.

٢ - التوجه العالمي للغرب، الذي يرفض الآخرين، أولا انطلاقًا من المسيحية وبعد ذلك انطلاقًا من العلمانية، ودائما من خلال صلف السيطرة التكنولوجية والعلمية: ليس هناك اعتبار لأي حركة إسلامية أو شرقية.

٣ - نتائج هذه السيطرة العالمية كاعتبار أن التاريخ الأوروبي هو الأولى بالاعتبار أولاً (يبدو الإسلام كتعبير جمعي عن مسيحية من نوع آخر) وكما هو، وبشكل خاص اتخاذ النظام الغربي كمثال بالنسبة لبعض المثقفين العرب مما ينتج عنه انقسام ثقافي حاد.

٤ - وأخيرًا، هناك عنصر مهم للحوار والتواصل بين المثقفين وهو تفسيرهم للحداثة، والتي رغم أنها لا تزال ذات مغزى عام، فإن محتواها وأنسقتها تتشكل من عناصر غربية.

إن تخطي هذه الرؤية المغرقة في الغربية في رأي (البشري) هو الذي يسمح بتخطي عقبات الحوار الثقافي، وإضافة إلى هذا يمكننا أن نضيف مزيدًا من العناصر:

٥ - «مساحة التلاقي» الحضاري تبين أن كلا اللاعبين يدير ظهره للآخر (ضخامة مساحة جهل اللغة العربية في أوروبا وثقافات الدول المجاورة ومن ناحية أخرى، الرؤية المثالية لأوروبا في العالم العربي).

٦ - وتفسير كلا اللاعبين للعلمانية على أنها علمانية غربية، والتي أحيانًا ما تتحول إلى «أصولية علمانية غربية».

والآن، هل حقيقة أمكن خلق حداثة علمانية ذات جذور غربية أو حتى «دوجما» علمانية ذات محتوى غربي؟ هل هذا التفسير الخاص بالعلمانية يمكن التقليل من أهميته بالنسبة للثقافات غير الغربية؟ يمكننا أن نتساءل إن كانت العقدة الاجتماعية لم تكن في حاجة إلى نسق للهروب، أو الخضوع لسيطرة شمولية أيدلوجية أو دينية أو عرقية متطرفة. ربما كانت الرؤية المسيطرة، كالمسيحية، تطرفت في تحرر الفرد، وحقوقه مما عرضه لقمع علمانية متطرفة كأداة ساحقة؟ وربما كانت الأصولية الدينية أنتجت إجابة ساحقة لعلمانية ساحقة بالمثل في مواجهة للتطرف والقمع كما حدث في إخضاع المرأة؟ وربما كانت تتطلب كل المعتقدات الدينية أو العلمانية احترامًا من قبل الجميع طالما لا تؤثر في حرية المبادئ الإنسانية الأساسية؟.

يحتوي هذا التنشيط على تفسير لتلك التحولات التي أشرت إليها، وللخروج من هذه الحركة النشطة والوصول إلى عالمية حقيقية، هو الاعتراف بقلق الآخر، إن هذا القلق يجب التعبير عنه من خلال الابتعاد الرمزي عن كل أو جزء من الثقافة الغربية. وهو هذا بالضبط ما يعتبره (بورغات)[1] عنصرًا أساسيًا في الحركة الإسلامية: الوصول إلى عالمية لا تتخلى فيها أي ثقافة عن خصوصيتها. والدخول إلى عالمية بهذه الطريقة يجب أن يكون مقبولاً، حتى لو كان يعني هذا إعادة النظر في تحديد معنى العلمانية. الرؤية الدينية أم العلمانية، يجب أن تبدأ بمبدأ احترام الآخر، والمعتقدات الأخرى، كأساس للتعايش: احترام يصبح أساس الديمقراطية والحفاظ على حقوق الإنسان من خلال عالمية يتم إعادة تحديد معناها وبالطبع لا تحمي الحد من حرية الفرد. لكن يجب رفض هذه المعارضة المزيفة بين العالمية والتحديد الثقافي. حتى نمنعها من التحول إلى نسبية ثقافية. وفي هذا التحديد الجديد لمعنى العلمانية يمكننا الأخذ في الاعتبار المسيرة التاريخية للعلمانية الإسبانية.

هذه الهوة في المفهوم التي تقسم المجتمعات الإسلامية والتي قسمت من قبل المجتمع الإسباني، يمكن فهمها من خلال النظرة المتعقلة لمثقفيها وتقربهم من الرؤى الغربية، لكن،

(١) المرجع نفسه.

هل المجتمعات الغربية في كثير منها منقسمة، للأسف يمكننا أن نجد هذا في بلاد كالولايات المتحدة أو حتى في إسبانيا نفسها؟ وتكون النتيجة أن التركيبة التقليدية للسلطة السياسية تبعدها عن هذا، مما ينتج عنها توترات حادة. وينتج عن هذا قوة تتعمق في الثقافة الإسلامية وتشكل نظامًا لزعامة غير تقليدية وتهديدًا بالإحباط كعنصر تركيبي في النظام الاقتصادي وفي التمثيل الجمعي، وبشكل خاص بين الشباب والمراهقين.

بالنسبة للنخبة العربية يمكن أن يحدث لها ما حدث للمشاهير الإسبان: أن يتهمه الإسلاميون الراديكاليون بأنهم معادون للوطنية. يكفي أن نتذكر نفي «جويا»، أي، أن يتم المزج ما بين القيم العالمية التي يتم ربطها بالغرب لدفع عملية الإصلاح للدخول في الحداثة، لكن يجب أيضًا إبراز الفوارق مع العالمية المكروهة التي تربطها بدعارة الذات، مع ما هو غير قابل للتنازل. وهذا يحدث في أزمنة رد الفعل كتلك التي مرت بها إسبانيا بعد ١٨٩٨، وفي مصر بعد هزيمة ١٩٦٧، وفي الوقت الحالي في فلسطين، يمكن أن يتطلب ثمنًا مقبولاً للحياة والرفاهية أو التخلي عن الحاضر الحالي للوصول إلى مستقبل مستهدف. هذا هو النقاش الأكبر. يمكن أن تسقط النخب ضحية الطغيان. لكن يجب القيام بدراسات مقارنة للخروج منها بالدروس التاريخية الممكنة.

المسيرة العلمانية في فرنسا والأكثر حداثة في إسبانيا يمكن اعتبارهما مثالين بالنسبة للحكومات العربية ويجب الانتباه إليهما، وبشكل خاص لو أننا أخذنا في الاعتبار التقارير والتوجيهات والتنبيهات التي صدرت عن صندوق النقد الدولي، ومن حسن الحظ فإن مسيرتهما أقل عنفًا بكثير رغم أن نخبهما الحداثية عانت تلك النتائج.

وحتى يمكن عمل هذه المقارنة ليس مطلوبًا التمسك بحرفيتهما كمثال، فالمشكلة ليست أن حقوق الإنسان ليست عالمية، أو أن درجة عالميتها تحمل أثارًا غربية، فالنسق يجب أن يكون مقارنة العملية بحذافيرها بنفس تداخلها المكاني - الزمني، يجب مقارنة

المراحل المتشابهة للعملية رغم أنها تنتمي إلى نهايات القرن الثامن عشر في فرنسا، والأخرى للنصف الأول من القرن العشرين في إسبانيا، والثالثة في المغرب مع بدايات القرن الحادي والعشرين.

لكن في جميعها يجب المطالبة ببذل جهد أكبر لمن يملك أدوات القيام بها، حقيقة أنه من الغرب ومن الاتحاد الأوروبي تم تقديم دعم ليس قليلاً باتجاه التقدم والتنمية، محركة لعمليات أكثر هشاشة في مجتمعات متوسطية عدة، وأيضًا يجب الاعتراف أنه أمكن تقديم دعم وتحصيل نتائج. أنه غير عادل وغير عملي أن الاتحاد الأوروبي يتخلى الآن عن دوره المنوط به وأن يقبل أن تقوم قطاعات من الجماهير بالتعبير عن مخاوفها تجاه جماهير لا حول لها كالمهاجرين أو أبناء المهاجرين من معتنقي الدين الإسلامي، لأنه في هذه الحالة يبدو أن الأوروبيين يقبلون بطروحات هنتنجتون ويساعدون في صنع صورة مزيفة للعدو المهمش، مما يدفع به بعيدًا أكثر من ذلك، مما كان خلال فترة الاستعمار، مما يبقي على الأحكام المسبقة تحت سطحٍ ظاهره الليبرالية.

٣ - من تنمية منطقة المتوسط إلى الإصلاح السياسي في العالم العربي

٣-١- إصلاح اقتصادي أم إصلاح سياسي؟

الإطار الذي بقي قائمًا، أحد عناصره الرؤية الأوروبية الجديدة لجيرانهم العرب، والفارق في تلك الرؤية والبناء الأبوي الأورومتوسطي، تنامي الإسلامية وإعادة تحديد معنى العالمية، القضية الفلسطينية والرأسية الثقافية في الحفاظ على التركيب الأسري ملتصقًا بالتراث جدًا، كل ذلك مقدمات واضحة لكنها أيضًا الشروط التي توجد في العديد من الطروحات، والتوجهات والرؤى عن الإصلاح في العالم العربي. لقد تم الحوار حول الإصلاح طبقًا لعدة معانٍ: التعاون الدولي للتنمية، التنمية البشرية، الإصلاح الاقتصادي، الإصلاح السياسي.. ومنذ سنوات التسعينيات قام الاتحاد الأوروبي وصندوق النقد الدولي والولايات المتحدة وجامعة الدول العربية والثمانية الكبار والمجتمع المدني العربي، في لحظات متفرقة، بتقديم طروحات مختلفة لمناقشتها.

دارت الطروحات كلها حول ثلاث ركائز معروفة: «التجارة» و«التعاون» و«الأمن»، رغم تقديمها في أشكال مختلفة، وحديثًا أدخل الثمانية الكبار مصطلحات «الحريات» و«الديمقراطية» رغم أنه تم التشكك في حقيقة تلك المصطلحات، من ناحية أخرى، فإن الطريقة التي جرى استخدامها يمكن أن نضعها في خطين كبيرين من العمل: التعليم والمساعدة الفنية للاستثمار. ويمكن أن يضاف إلى هذا تأثير العولمة على اقتصادات الدول العربية. تحليل ومتابعة التمثيل الجماعي كعنصر متداخل في دفع التحريض الاجتماعي وتأثيره في إنجاح الإصلاح كان غائبًا.

يمكن التساؤل عن معنى مصطلح «الإصلاح». حتى بدايات العام ٢٠٠٤ فإن توجهات الإصلاح كانت في يد صانعي القرار بغض النظر عن تركيبة كل نظام. وتأثير الدول الغربية لدفع عمليات الإصلاح سواء كانت الولايات المتحدة أم الاتحاد الأوروبي، تمت ممارستها أيضًا عبر هذه الطريقة. كلها تقريبًا عدا الحالة الجزائرية، حيث الدين والصراع خلقا واقعًا مختلفًا، تم القبول المعلن لدور الزعامات العربية، سواء كانت قومية أم أنظمة أكثر تقليدية. وبالتالي فإن تغيير استراتيجية إدارة بوش كسرت هذا النسق وأدخلت عنصرًا جديدًا: المجتمع المدني.

أدى هذا إلى تغيير في شكل الأداء، والآن، فإن المطالبة بالإصلاح، في المرحلة السابقة، والمصالح التجارية كان لها الدور الرئيسي، والآن فإن عناصر مثل الاحتياجات الاجتماعية والحريات والاعتراف بقدرات المرأة، والمعرفة، احتلت الواجهة، لكن تلك الرؤية الجديدة للإصلاح تطابقت مع التطور الذاتي في أداء الإصلاح الاقتصادي: الافتقار إلى نجاحها، وطرح الأسئلة حول أسباب هذا الفشل.

فرضية عدم التوافق بين الإسلام والديمقراطية أو بين الإسلام والتنمية، كانت من العناصر المطروحة، وإن كانت تعبر عن أحكام مسبقة. لكن السؤال الذي فرض نفسه في النهاية هو الإصلاحات الاقتصادية الاجتماعية والتغييرات التي جرى اعتبارها ملحة لتحسين الأداء الاقتصادي وتنمية المجتمعات التي تطبقها. الوعي بالحاجة إلى خلق مناخ مساعد على الاستثمار الأجنبي ومناخ مناسب للنشاط المالي سمح برؤية وجود علاقة بين

سيادة القانون والحكم وأفق السلطة، ومن ناحية أخرى، مع ناتج الجهود الاقتصادية للدخول إلى الحداثة، ومن ناحية أخرى رغم عدم وضوح العلاقة الجدلية بين الإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي، فإن مطالب المجتمع قدمت الأولى على الثانية، مما جعل الكفة تميل باتجاه طرح جديد.

يمكن القول إنه في المبادرات الأولى (منذ الموافقة على بيان المجلس والبرلمان الأوروبي «تقوية سياسة الاتحاد الأوروبي المتوسطية عبر الشراكة الأورومتوسطية»[1] قدم الإصلاح الاقتصادي لإدخال الإصلاح السياسي بعد ذلك، ومنذ تسريب وثيقة GEMEI في بدايات عام ٢٠٠٤ جرى قبل الطرح العكسي الذي يقول بأن الإصلاح السياسي يجب أن يتقدم على الاقتصادي حتى يمكن تحقيق الإصلاح الاقتصادي، وإنه لا بد من إدخال تغييرات مهمة على تركيبة السلطة الوطنية، وتعميم نظام الحريات وكم ونوعية المعرفة، ألخ.. هذا التغيير يعني الانفتاح على علاقات داخلية جديدة، وزيادة ثقل عناصر الإصلاح ومراجعة الطروحات التي جرى نسيانها في الفترة القومية، ودور جديد للمجتمع المدني والتزام مستقبلي مع الإسلام السياسي. وهكذا، فإن التقرير الثالث لصندوق النقد جاء لينضم إلى هذا الطرح، رابطًا بين توقف التنمية بسبب عجز الديمقراطية، رغم أنه لا بد من التفريق بين الأنظمة العربية المختلفة، حيث يمكننا أن نجد أوضاعًا مختلفة.

٣-٢- بناء الأورومتوسطية

أ) التطلعات المدنية:

رغم اختلاف المصالح والرؤى يمكن القول إنه يوجد تواصل منذ الطروحات الأولى للتنمية والشراكة في منطقة المتوسط وحتى الطروحات الحالية للإصلاح السياسي في المجتمع المدني العربي والنقاش حول أولوياته وطرق تحقيقه. خلال سنوات التسعينيات، الشراكة الاستراتيجية كانت تبدو فرصة للمستقبل ووضعها موضع التنفيذ كان في حاجة إلى تحقيق عدة عوامل مساعدة، من بينها وجود مناخ مدني ومشاركة واحترام أكبر للهوية

---

(1) COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS: com (94) 427 FINAL, Bruselas, 19.10.1994

الثقافية، بعض المشروعات المدنية مثل «The MED - 2000 Project» من إيطاليا[1] قدم بعض العناصر التي كانت في حاجة إليها لدفع الشراكة الاستراتيجية الجديدة.

في إسبانيا، الوعي بالحاجة إلى المشاركة المدنية في إقامة توافق إقليمي قبل عقد أي مؤتمر إقليمي، وتم تكليف مجموعة من الخبراء من عدة دول من جنوب وشمال المتوسط لتحرير وثيقة المتوسط، أحد أهدافها إقامة مؤتمر إقليمي دائم في مستقبل قريب، وتم عقد لقاء في أشبيلية في سبتمبر ١٩٩٢ لوضع الوثيقة موضع التنفيذ وتم تجسيد التوافق المدني في مرسية في نوفمبر ١٩٩٤ بتقديم مشروع وثيقة المتوسط في ثماني لغات. الهدف خلق طريقة للتعايش والتنمية الإقليمية كنسق قائم على تساوي الفرص ومن خلال رؤى التعاون الجديدة.

لمواجهة التحديات الجديدة، فإن صانعي القرار والخبراء المدنيين طرحوا قضية الأولويات وبشكل خاص ركزوا على أولوية خلق الثروة أو خلق الأمن، الاستقرار والأمن كان الشعور بهما كترف معقد وشحيح ومشترك ويدخل بشكل أساسي في تحديد المناخ المتوسطي. مع ذلك فإن رؤية المجتمع المدني يمكن أن تكون مختلفة عن رؤية صانعي القرار. رسم المستقبل، بالنسبة للبعض يجب أن يعرض من خلال رؤية بعيدة المدى أكثر منها على مدى قصير يدور حول تقييمات للمخاطر الآنية أو المستقبلية. يمكن للتعاون أن يظهر سواء كأداة هدفها الرئيسي التوصل إلى الاستقرار والأمن، تمامًا كالاستراتيجية الإنسانية الكبرى للتنمية والاندماج، رغم أنه يجب قبل ذلك مواجهة المشاكل الدولية والبينية بين الدول كحل مشاكل الصراعات سلميّاً وأولها البحث عن حل للصراع العربي الإسرائيلي. القيم التي يحتويها «التجارة/التعاون» أو «الأمن/التنمية» جرى تفسيرها بطريقة مختلفة خلال القنوات الرسمية ومن خلال التفسيرات النابعة من المجتمع المدني، من خلال النطاق الأوروبي ومن العالم العربي.

بالنسبة لمجموعة وثيقة المتوسط فإن الاعتماد المتبادل عبر المتوسطي يمكن أن يتشكل في ثلاث لحظات تتطلب أجندة متوافقة:

(1) INSTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI: “THE MED-2000 PROJECT. Cooperation and stability in the Mediterranean. An agenda for Partnership”, Roma, abril 1994.

١) التشكيل الأولي للنواة القيادية للاتحاد الأوروبي.

٢) تشكيل فضاء أورومتوسطي يحرك الشراكة ويعطي دفعة تجارية بين جنوبي الاتحاد الأوروبي وبعض الدول المتوسطية.

٣) وبناء القطب عبر المتوسطي، الذي يربطه بالدول الأخرى من شمال وجنوب المتوسط مثل الشرق الأوسط.

إن أجندة لبناء عبر المتوسط يمكن أن تكون أجندة اندماجية ويجب أن تقوم على ثلاث مطالب:

أ) تكوين قطب تنموي مشترك يتشكل عبر هندسية متنوعة بشكل كامل.

ب) الابتعاد عن كل أنواع العنصرية.

ج) الحرص الشديد خلال المباحثات على طرح الاختلافات الكبرى بعيداً عن التأثيرات السياسية والاقتصادية. ويجب أن تكون الأجندة محتوية على مراحل مختلفة من العلاقات: ثنائية وثنائية موسعة أو شراكة، ومتعددة الأطراف، ومتبادلة بشكل كامل... التعددية تبدأ لمجرد خلق اتصال أو تنسيق، انطلاقاً من مؤتمر إقليمي دائم[1].

ب) التزامات وأولويات وتحديات

بداية من المساهمات المدنية الأولى، يمكن القول إنه ربما كانت نقطة الانطلاق الرسمية تبدأ من الطروحات المتعددة للإصلاح العربي التي جرى تقديمها، كان توقيع الإعلان الأورومتوسطي في برشلونة في ٢٥ نوفمبر ١٩٩٥، عن المشروع الأورومتوسطي جرت كتابات وإبداء الرأي حوله بأشكال متعددة، ومن المعروف أن السياسة المتوسطية المتجددة إضافة إلى قوة الدفع المدنية كانت أهم العناصر التي ساهمت في النقاش في

(1) CARLOS BRUQUETAS: “La interdependencia transmediterránea. Una estrategia para la solidaridad mediante una organización civil”, DESARROLLO, Revista de la Sociedad Internacional de Desarrollo, nº 25, 1996, pp. 17-20

الفترة ما بين ١٩٩١ و١٩٩٧. وكانت تلك البداية في الفترة ما بين ٥ و١٠ سنوات قبل تقرير PNUD عن التنمية العربية (٢٠٠٢-٢٠٠٥) والمؤتمرات المدنية في صنعاء وبيروت والقاهرة خلال العام ٢٠٠٤ .

هدفت المسيرة الأورومتوسطية إلى إصلاح المنطقة في مجملها ومن هنا كانت واضحة في الإصلاحات السياسية والاقتصادية في العالم العربي، وتم وضع التزام رسمي لدفع التحرر السياسي في المغرب والمشرق بربط العلاقة بين الاستقرار الإقليمي بالأوضاع السياسية الداخلية. وجاء في النتائج النهائية التي وضعتها رئاسة المجلس الأوروبي في «إيسن» تؤكد «المحتوى العام والأهداف المرجوة من شراكة أورومتوسطية تقوم على تقوية التعاون في مجموعة كبيرة من المجالات..» لكن تضيف على الفور «يدعم المجلس إقامة منطقة أورومتوسطية من الاستقرار السياسي والأمني، وتقوية الحوار السياسي يجب أن تنطلق من احترام الديمقراطية والحكم الجيد وحقوق الإنسان» ويحدد فيما بعد «يشير المجلس إلى أن مساعدة الاتحاد الأوروبي لمنطقة المتوسط لا يمكن أن تحل محل الجهود المهمة للدول المعنية لتحسين أوضاعها وتنميتها الاقتصادية والاجتماعية»(١).

رغم أن قوة الدفع الأولى أشارت إلى العلاقات بين الاتحاد الأوروبي ودول المتوسط الغربية، فإنه كانت هناك تطلعات نحو إدماج الدول الشرقية فيها، والتعهد بالالتزام بحل سلمي لصراع الشرق الأوسط. انطلاقا من الرؤية التي وضعتها كإطار عام أورومتوسطي بإعداد قاعدة انطلاق لحله من خلال القبول المبدئي للعالم العربي. وكان من المأمول تجميع القوى المؤثرة المابين ثقافية لدول مثل فرنسا وإسبانيا والمغرب أو تونس.. وأشار سير الأحداث إلى أن المراحل الثانية والثالثة للرؤية المدنية المشار إليها من قبل ستندمج لتصبح خطوة واحدة، ومع ذلك، فإذا كان شرق المتوسط متوقف أمام عقبة الصراع العربي - الإسرائيلي، فهل يمكن للاتحاد الأوروبي أن يتعامل مع المنطقة الغربية بجدية من خلال

---

(1) CONSEJO EUROPEO: “Conclusiones DE la Presidencia. Reunión de 9 y 10 de diciembre de 1994 en Essen. SN 300/94, Anexo V, ES 26 y 27.

ديناميكية منفصلة أو حتى مزدوجة؟ كانت تلك المشكلة الكبرى التي أجاب عليها في عام ١٩٩٥ من خلال إدماج المنطقة في مجملها تقريبًا والتي أضاف إليها بعد ما يقرب من عقد بعد ذلك نسقًا يتعامل مع القطاعات المختلفة. الانطلاق الحالي للحوار ٥+٥ وسياسة المجاورة للاتحاد الأوروبي يؤكد على أنه كان من الأفضل حينها طرح نسق أكثر تدرجًا.

الشكل الأورومتوسطي للإصلاح السياسي يقوم على رؤية «الدمقرطة» في السياسات لدفع الديمقراطية. والأولوية التي منحتها إياها كانت اقل من تلك التي وضعتها في القيم السياسية، والتي انطلقت من أن فكرة التعاون الثقافي والاقتصادي الموسع تنتج عنها آثار جانبية. لكن عن تلك الآثار كانت هناك شكوك كبيرة، لأن الدوافع المقدمة للمجموع الاجتماعي لكل واحد من تلك الدول كانت قليلة وتنقصها أساسيات الإدماج في الاتحاد الأوروبي.

والآن، يجب أن لا ننسى الزمن الذي يقف بين مبادرات التنمية والإصلاحات، ولا تحدياته. ومن خلال النظرة الحالية، فإن السلبيات التي ربما كان لها التأثير الأكبر على التقييم الاجتماعي لدفع مسيرة الديمقراطية والتنمية، هو القبول الزائد عن الحد لأولويات الحكومات الوطنية. وبشكل خاص السماح بتلويث المسيرة بالصراع في الشرق الأوسط، بالتقليل من أهمية النتائج العامة المستهدفة. وحتى يمكن القيام بتلك الإصلاحات فإن أحد المحاور التي اعتمد عليها محور «مبدأ المطابقة الذاتية» طبقًا لطروحات التعاون والبرامج المطلوب تطبيقها يجب أن تحترم أولويات الحكومات المعنية، باعتبار أن السياسات التي تتضمن تلك الأولويات محكوم عليها بالفشل وبالتالي غير مرغوب في تطبيقها. تلك الرؤية تسببت في أن يُتهم الاتحاد الأوروبي بالسلبية التي تسببت في إعاقة التطور السياسي للمجتمعات الجديدة.

الاتجاه نفسه لمنح التوافق على الأولوية، ترك لصانعي القرار التعامل بحزم مع القطاعات المهمة، تحت رؤية أنه لمجرد أن الاتصال مع القطاعات الرائدة الأوروبية فإن

الإصلاح سيحدث بشكل آلي. إضافة إلى أن العملية الاورومتوسطية كان لها الشكل التطوعي بدخول الحكومات التي كانت حتى وقت قريب من القوى الاستعمارية مع القطاعات الرائدة الاستعمارية القديمة، متقبلة تخطيها لمشاكل علاقات التلازم والعلاقات الداخلية بين تلك القطاعات والمجتمع المدني.

ويضاف إلى هذا صعوبة جديدة، تتمثل في تحدي الإطار المتعدد الأطراف وقيادته في الوقت نفسه الإصلاح المطلوب للتنمية الإقليمية. ومعروف أن نظام تعدد الأطراف يقل كلما زادت القدرة على التعامل مع العقبات، وهو ما يفسر بأن الأموال الموجهة لم تكن فعالة في مواجهة الآثار السياسية للإصلاح كما لو كان متوقعًا تقديم مساعدات أكبر من تلك. إضافة إلى، إن النسق المتعدد الأطراف للتعاون الأوروبي-المغرب، تأثر أيضًا بقلة الاهتمام السياسي لزعماء المجتمع الدولي وطرفي الحل في الصراع العربي-الإسرائيلي. كانت نتائج ورقة الطريق خلال فترة شارون - بوش وبشكل أقل المتعلق بمؤتمر برشلونة +١٠ الذي تزعمه كل من إسبانيا وبريطانيا في نوفمبر ٢٠٠٥، تعتبر أمثلة على تلك الصعوبة. وحديثًا ولحماية الهدف العام المأمول من العملية الاورومتوسطية أضافت إلى السياسة الأوروبية القائمة على الجوار تقوية العلاقات الثنائية لمنحها مزيدًا من الفعالية في استخدام المساعدات المالية والإصلاح السياسي مع منح الإصلاح السياسي الأولوية قبل التعاون الاقتصادي والتنموي.

٣-٣- التنمية البشرية العربية وغزو العراق - رؤيتان غربيتان

مع بدايات عام ٢٠٠٣ تم تقديم التقرير الأول للتنمية البشرية العربية الذي أعده PNUD تحت إشراف عالم الاجتماع المصري «نادر فرجاني». تمكن هذا التقرير من التأكيد على الحاجة إلى الإصلاح السياسي في العالم العربي، كعنصر مهم لنجاح الإصلاح الاقتصادي، وهكذا تمكن من كشف المشكلة الحقيقية. تتمسك الوثيقة بأنه في العالم العربي فإن مفتاح الإصلاح المؤسساتي يعتمد على إصلاح التمثيل السياسي

وسيادة القانون، مشيرًا إلى تقدم التجارب في السنوات الأخيرة، والسلبيات الخطيرة في انعدام الحرية وانخفاض قدرة المرأة عن الحركة، في النهاية، فإن هذا التقرير طالب بمناقشة عملية إعادة بناء المجتمعات العربية انطلاقا من الأسس التالية:

أ) الاحترام الكامل لحقوق الإنسان، كحجر أساس لحكم أفضل، وشرط أساسي للتنمية البشرية.

ب) تنمية قدرة المرأة وحصولها على المساواة في الفرص.

ج) تثبيت المعرفة واستخدامها بفعالية لدفع التنمية.

كما أشار فرجاني في محاضرة ألقاها في فبراير ٢٠٠٣ في مدريد[1]؛ أنه يجب على أوروبا أن تتخلى عن ترك مسألة الشرق الأوسط بين يدي الولايات المتحدة، نظرًا للوضع الحالي الذي يجعلها تفقد القدرة على فرض سيطرتها على بقية العالم، وبالتالي هناك حاجة إلى أن تتخلى أوروبا عن تواضعها حتى يمكنها إقامة تحالف قائم على الاحترام المتبادل ومعرفة عميقة بالآخر، والعلاقة الإسبانية بالعالم العربي يجب استغلالها لدفع حوار فعال في هذا الاتجاه، ولكن هذا يعني في العمق أن الهوة التي انفتحت في الغرب بغزو العراق تؤدي إلى مزيد من الخلاف في رؤية كل منهما للآخر. تلك الخلافات في الرؤية الاستراتيجية نتجت عن أن رؤية الولايات المتحدة مؤثرة على مستوى الحكومات، والاستراتيجية في العالم العربي. لكن الرؤية الأوروبية ربما يكون تأثيرها على مجموع المجتمعات العربية. حدد فرجاني كلا الرؤيتين وأشار إلى قضية مهمة: التأثير الايجابي القوي على الرؤية في مجموع المجتمعات العربية.

إن قرار غزو العراق أدخل تغييرًا في الاستراتيجية الأمريكية نحو العالم العربي. وفي الرؤية الأمريكية، وكانت طروحات الإصلاح موازية للغزو؛ أن حل التحديث في العالم

(1) NADER Fergany: “El desarrollo humano árabe y Europa”, FRIDE, Madrid, 5 de febrero de 2003

العربي يبدو أنه موجود في مبدأ التجارة وهو ما نتج بشكل جزئي في رؤية عالمية الأورومتوسطية. بالنسبة لدانييل.ت. غريزوولد، معهد كاتو، يمكن للتجارة أن توحد البشر، ويذكر في مقاله «حرية التجارة تدعم الديمقراطية في الشرق الأوسط» يشير إلى مبادرة اثنين من أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي ويقول إنها تؤدي إلى « الدخول الفردي والحر في جمارك الاستيراد من البلاد العربية»[1]. إنها هي الأفكار نفسها التي تعطيها إدارة بوش الأولوية ودافع عنها أيضًا بعض الأوروبيين.

بالمقابل فإن أكثر الرؤى الأوروبية قربًا من الإصلاحات بسبب الجوار الجغرافي تبدو أكثر حساسية وحتى أكثر التزامًا. مثال على ذلك، كان «رفائيل غواردناس» قد أشار إلى ذلك ذاكرًا ما قاله فرجاني بأن البلاد الصناعية والديمقراطية بمنح الأولوية لعلاقاتها التجارية لا تكون قد ساهمت في خلق التغييرات نحو الحرية، بل إنها تثبت أنظمة وأوضاعًا مرفوضة من قبل الرأي العام. وهذا النقد الموجهة إلى السلبية الغربية يمكن مده إلى المواطنين الأوروبيين الذين لا يمكنهم تجاهل مسؤوليتهم تجاه عملية الإصلاح، وهي سلبية إضافة إلى أنها تؤدي إلى فقدان مصداقية وفعالية الاتحاد الأوروبي التي يصفها بأنها «إثراء زائل». أيضا في الاتحاد الأوروبي يوجد عدة ملايين من المهاجرين العرب الذين يمكنهم أحيانًا نقل ردود أفعالهم ضد النظام الأوروبي للحريات[2]. أمام هذا الوضع، فإن انتشار الاتصال مع الجيران العرب الذي كان يمكن أن يُرى من قبل على أنه تقدم أصبح الآن غير كاف.

٣-٤- التحدي المزدوج لإدارة بوش في منطقة الأورومتوسطية

القمة العربية في تونس ومبادرات GMET وBMENAI

في نوفمبر ٢٠٠٣ أعلن الرئيس جورج دبليو بوش، في الاتجاه الذي قدمه فرجاني، بأن الولايات المتحدة قررت أن تتخذ «استراتيجية جديدة تتقدم نحو الحرية في الشرق

(1) DANIEL T. GRISWOLD: “El libre comercio fomentará la democracia”, CATO Institute, Washington, 7 de agosto de 2003

(2) R. GUARDANS. « Una visión realmente humana del desarrollo », FRIDE, Madrid, 5 de febrero de 2003.

الأوسط، لأن الأمم الأوروبية تعللت بان انعدام الحرية أدى إلى فشل وقف تهديد الأمن»[1]. بالطبع يجب قراءة ما بين السطور لأنه نظرًا للمعارضة الشديدة للدول الأوروبية الكبرى لغزو العراق، فإن ما أشار إليه، إضافة إلى أنه تبرير هذا القرار، فهو تحويل غياب الإصلاح السياسي على أنه أكبر نقاط ضعف الأوروبيين. لا شك في إن إدارة بوش التي تشرب من المنابع ذاتها للسياسة التقليدية الأمريكية تحاول العودة إلى تطلعات قديمة لريادة الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم، ومن المؤسف أن تلك النية الحسنة تحمل في طياتها استراتيجيات سياسية واقتصادية خفية لا يرغب في إعلانها، لكنها تبدو ظاهرة للعيان وتم استخدامها من قِبل القطاعات الأكثر تطرفًا. الاتهام بعدم الفعالية الذي وجهه الرئيس بوش إلى «الأمم الغربية» (اقرأ الاتحاد الأوروبي) لا يمكن أن يتطابق مع خرق قواعد حقوق الإنسان التي تجري في غوانتانمو وأبو غريب، وهي أوضاع تقلل من شرعيته وتشوه وضعه لحساب استراتيجيات تحسب على الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي. تلك الخروقات الغربية إضافة إلى أنها غذاء إضافي للمتطرفين لتحقيق ما يريدون من خلال ردود عاجلة في بلدان ذات أغلبية إسلامية بإجراء انتخابات حرة.

هذا التدهور في المصداقية يبدو واضحًا عند المقارنة بتصرفات الولايات المتحدة بدعمها لديمقراطيات العالم خلال القرن العشرين وفي أشياء أخرى ومنها إنشاء الأمم المتحدة وتوقيع وثيقة حقوق الإنسان، وما يحدث الآن أن إدارة بوش غيرت استراتيجيتها وانتقلت من إدارة التردد الغربي إلى التظاهر بريادة التغيير. على أي حال، فإن الاستراتيجية الجديدة تحولت من تقدم الحرية إلى منطقة حرة للتجارة يتم تنفيذها في العام ٢٠١٠ ولكنها لا تقدم جديدًا: لأنها تعتمد على المبادئ نفسها «التجارة» و«الأمن الغربي» واللذين كانا على قائمة أولويات السنوات الثماني السابقة على إعلان الوثيقة الأورومتوسطية.

(1) Trascripción de citas del Presidente George W. Bush con motivo del vigésimo aniversario de la National Endowment for Democracy, Washington D.C., 6 de noviembre del 2003. Citado por GARY C. GAMBILL: “Reactivando la reforma árabe: la iniciativa del Gran Oriente Medio de la administración Bush”, Middle East Intelligence Bulletin Vol. 6, nº 6-7, junio/julio 2004, publicación conjunta del United States Committee for a Free Lebanon y el Middle East Forum, GEES, colaboraciones nº 130, pag. 1, 7/09/2004

أصبح واضحًا أن تصريحات الرئيس بوش أصبحت في وقت واحد تحديًا وفرصة: من ناحية؛ تحد مزدوج للحكومات العربية والاتحاد الأوروبي، تحد لأسباب مختلفة لا يمكن تجاهلها، ومن ناحية أخرى فرصة للمجتمع المدني العربي، وتقرير PNUD يضيفه إلى الاستراتيجية الجديدة للولايات المتحدة. الزعماء العرب مواجهون بعدم إجراء تغيير أو بالسماح بتقدم مجتمعاتهم وإجراء انتخابات حرة، مع المخاطرة بإمكانية تولي الحركات الإسلامية الراديكالية السلطة بشكل ديمقراطي. والاتحاد الأوروبي أصبح مواجهًا بفقدان المصداقية والزعامة في مشروعه للإصلاح التدريجي للمنطقة، وفي الوقت نفسه مجبر على ممارسة ضغوط على الحكومات العربية المشاركة في العملية الأورومتوسطية وهو ما يمكن أن يغذي عدم الاستقرار في حدوده الجنوبية. الاستراتيجية التي يستخدمها الاتحاد الأوروبي مرتبطة بالتغيير الذي أدخلته الولايات المتحدة وريادتها الجديد في المنطقة، وبعد الاتهام بالسلبية من أناس لهم مكانتهم مثل فرجاني فالاتحاد الأوروبي يجب عليه العمل بنشاط وسياسة جوار أوروبية، تهدف لتحقيق أهداف أخرى ويمكنها أن تصبح أداة أيضا في هذا الاتجاه. ومن خلال تقوية مواقع المؤيدين للإصلاحات في العالم العربي، لكن ظهرت مواقف ثنائية تبدو ظاهريًا إضعافًا لبعض المشروعات المتعددة الأطراف وأيضًا يمكن أن تكون إضافة للمشروع الأورومتوسطي.

خلال الأشهر التي تلت التصريحات الرئاسية تم الإعلان عن مبادرة الشرق الأوسط الكبير (GMET) مما نتج عنه خلافات عدة بين صانعي القرار السياسي العربي والأوروبيين والأمريكيين وأيضًا من جانب ممثلي المجتمع المدني. في ٢٢ مايو قبل أيام قليلة من قمة الثمانية الكبار وافقت الجامعة العربية بالإجماع على إعلان تونس والذي تم الاتفاق فيه على «البحث عن شكل لتحديث الدول العربية.. من خلال تعليق الممارسة الديمقراطية ومن خلال توسيع قاعدة المشاركة في الحياة العامة وتقوية دور المجتمع المدني وأيضًا المنظمات غير الحكومية.. وتوسيع دور المرأة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية ودعم حقوقها ووضعها في المجتمع». لكن أمام تقدم الإسلام الراديكالي يمكن طرح السؤال عن إمكانية بقاء عدد كبير من الزعماء الحاليين في أمكانهم في حالة عقد انتخابات حرة. ومن ثم، هل يمكن البحث عن الإجابة في الإصلاحات الدستورية والاقتصادية؟ أم في الإصلاحات السياسية وتنمية الديمقراطية؟ أم في مشروعات إصلاح تدريجي من أعلى؟

من ناحيته، فإن مبادرة الشرق الأوسط الكبير وشمال إفريقيا (BMENAI) كشفت المواقع والتغييرات التي كانت خاضعة لمبادرة الشرق الأوسط الكبير. وتم الاعتراف بالحاجة إلى حل النزاع العربي الإسرائيلي، والوعد بمساعدات الثمانية الكبار «لإصلاح المنطقة من خلال الدعم بالاتفاق العادل والموحد والدائم للصراع العربي الإسرائيلي». أعلن الثمانية الكبار دعمهم لعمليات الإصلاح الاقتصادي والديمقراطي والاجتماعي الجارية في المنطقة. وتم القبول بأن التغيير لا يجب ولا يمكن فرضه من الخارج. وأن تقدم الإصلاحات لا يجب قياسه من خلال شكل معروف دوليّاً: «كل دولة شيء محدد في ذاته وتعدده يجب احترامه.. وكل مجتمع يمكنه أن يستخرج الدروس من خلال طريقة ونتائج التغيير»[1].

نتيجة لما سبق، من بين توصيات GMEI التي لم تتضمنها إعلانات BMENAI إلغاء طرح تكوين نظام إنذار على مراحل، بالفعل، إن GMEI طرح تشكيل منظمة غير حكومية لعملية الإصلاح وفي مكانه تطلع BMENAI إلى «منتدى للمستقبل» كاجتماعات استشارية من حكومة لحكومة وحوار بين زعامات المجتمع المدني ورجال أعمال المنطقة[2].

٣-٥-الاستجابات في المجتمع المدني العربي: أولويات وأدوات الإصلاح

الدراسات والاجتماعات المتعلقة بالإصلاح في العالم العربي وصلت إلى نهايتها عندما نشرت في فبراير ٢٠٠٤ مبادرة الشرق الأوسط الكبير (GMEI) من خلال إدارة بوش لتحريك عملية الإصلاح السياسي والاقتصادي في المنطقة بمساعدة الثمانية الكبار. لم تتوجه المبادرة إلى الدول العربية فقط بل وأيضا لإيران وتركيا وباكستان وأفغانستان وإسرائيل. من بين ردود الأفعال البارزة يمكننا ذكر مؤتمر صنعاء والمنتدى الأول في بيروت والقمة العربية في تونس. في مؤتمر صنعاء عن محكمة الجزاء الدولية، فإن الديمقراطية ودور المجتمع المدني في العالم الإسلامي بمشاركة ممثلين لأكثر من ٣٠ دولة عربية، قاموا بتناول أربعة موضوعات أساسية: تقوية المرأة وتدعيم الديمقراطية والتعددية وفعالية في تطبيق سيادة القانون، وإصلاح التعليم.

(1) GARY C. GAMBILL, Op cit. Pag.3
(2) GARY C. GAMBILL: Op. cit., pág.3

في مارس ٢٠٠٤ انعقد في بيروت أول منتدى مدني موازي للقمة العربية، نظمه معهد القاهرة لحقوق الإنسان. وصدرت عن المنتدى وثيقة معروفة باسم «الاستقلال الثاني» من بين المبادئ التي دعت إليها المطالبة بالدور الذي يطالب به المجتمع المدني في المرحلة الجديدة: مبادرة الثمانية الكبار يمكن قبولها كبداية، لكن مع الاعتراف بالمجتمع المدني كشريك بكامل الحقوق مع الحكومات العربية، لأنه يمثل عنصرًا لا يمكن طرح عملية الإصلاح بدونه. وقدمت الحكومات العربية طروحاتها الخاصة وسهلت لمجتمعاتها المدنية عقد الاجتماعات وإمكانية تنظيمها بشكل جماعي وإبداء الرأي في الإصلاح. لقد كان التغيير تاريخياً.

كانت النتائج اثنين:

أ) المجتمع المدني العربي، بما فيها الجمعيات وشبكات حقوق الإنسان أصبحت مقبولة في المجتمع الدولي بشكل قوي، واستطاعوا الحصول على التزام الحكومات العربية بالبدء في عملية التنظيم.

ب) ضغوط الحكومات العربية أجبرت إدارة بوش التخفيف من تطلعاتها وتم وضع وثائق الشرق الأوسط الكبير وشمال إفريقيا تحت أيدي الجميع. وأمكن الحصول على اتفاق الثمانية الكبار على الاعتراف بالحاجة إلى الإصلاح السياسي.

من خلال هذه الدينامية الجديدة والتي كانت أقل كثيرًا مما انتظره خبراء الولايات المتحدة في العام السابق، تم إدخال تغيير حقيقي لان المجتمع المدني حصل في تلك اللحظة على نافذة نحو الحرية. ومن القطاعات المعتدلة كان قد بدأت عملية إصلاح كان من المنتظر منها نتائج مهمة، وإذا كان التغيير الحقيقي منتظرًا من الحكومات وفي تركيبة الزعماء وبالتالي فإنها ستنتظر طويلاً، ولا يمكن نسيان أن الدمقرطة والإصلاح كانت تبرير إدارة بوش لغزو العراق، وهكذا جرى تقوية الأصولية الإسلامية من خلال الأصولية المسيحية الأمريكية بعد طرحها لإصلاح الشرق الأوسط من خلال حملة الولايات المتحدة الصليبية المعاصرة بهدف السيطرة على السياسة، والاقتصاد ومصادر البترول في الدول العربية والإسلامية. إن الرؤية الأصولية وتعمقها في المجتمع جعلت فرص نجاح الإصلاح محكومة بالرؤية التي يستخرجها العالم

العربي من الأحكام المسبقة الأوروبية. إن دور الصور الأمريكية في قطاعات ولحظات معينة يمكنه أن يدفع في بعض الأحيان باتجاه الخروج على النسق.

بعد قمة الثمانية الكبار بعدة أيام، فيما بين ٥ و ٧ يوليو ٢٠٠٤ عقد معهد القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ومنظمات أخرى مؤتمرًا مدنيّاً عن أولويات وأدوات الإصلاح وشكلت محتوياته ونتائجه خطوة حقيقية إلى الأمام للمجتمع المدني في العالم العربي. ومن بين مفاتيح المؤتمر يمكن الإشارة إلى الرابط القوي الموجود بين الإصلاح وحل القضية الفلسطينية، ولكن دائمًا في إطار المبدأ الأخلاقي والذي لا يقبل أبدًا أن تكون المعاناة الفلسطينية وخرق حقوق الإنسان كتبرير لتأخير عملية الإصلاح.

وهكذا، فإن المشاركين في المؤتمر أكدوا على مصلحة المجتمع الدولي في تحريك الرأي العام العربي وبهذه الطريقة الضغط على حكوماتهم لإجراء تلك الإصلاحات المطلوبة. مع ذلك، فإن المشاركين كانوا على وعي بالوضع المعقد الذي يواجه الشعوب العربية: عبروا عن شكوكهم عن دوافع وجدية المبادرات الدولية، وأكدوا في الوقت نفسه أن حكوماتهم ترفض الإصلاحات لأنها تعتبرها تهديدًا لأشكال ممارستهم للسلطة المطلقة التي يتمتعون بها، وحذروا من أن المجتمع المدني العربي لا يملك القدرة الكافية لإجبار حكوماته على البدء في تنفيذ تلك الإصلاحات بسبب الانقسام بين النخبة[1].

في هذا المؤتمر جرى تحليل أربع صور لدفع عملية الإصلاح: المفروضة من الخارج، كما حدث في العراق، والصورة الثورية، والإصلاح التدريجي المفروض من سلطة عليا، كما في المغرب، وصورة المجتمع الدولي الذي يطالب بنمر المجتمع المدني والأحزاب السياسية حتى يمكن أحداث تنمية نوعية في العلاقات بين قطاعي المجتمع المدني والنخبة الحاكمة. وهذه الصورة تعتمد التحركات الداخلية التي تأتي في الوقت نفسه محكومة

(1) INSTITUT DU CAIRE POUR LES ETUDES DES DROITS DE L'HOMME, ORGANISATION EGYPTIENNE DES DROITS DE L'HOMME ET REVUE AL-SIYASSA AL-DAWLEYA : "La Conférence sur les priorités et mécanismes de réforme dans le monde arabe » , Rapport final, pag. 27. El Cairo, 5 - 7 julio de 2004

مشروطة بعلاقات الحركة في المجتمع الدولي وكل الأنظمة الحاكمة والمجتمع المدني[1]، وهذا النسق الأخير يجب أن يستجيب لأربعة شروط:

أ) الرغبة السياسية الأكيدة للنخبة السياسية والثقافية بالاتفاق على الأولويات للإصلاح السياسي.

ب) التوصل إلى تنظيم مناسب وخلاق في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة دون أن يعني ذلك التخلي عن أساسية الإصلاح أو تغيير نظام شمولي بآخر.

ت) الاتفاق على برنامج الحد الأدنى للإصلاح في كل دولة.

ث) رغبة سياسية في الإصلاح من جانب النخبة الحاكمة. أو على الأقل تجنب استخدام العنف لقمع حركة الإصلاح.

أشار المؤتمر إلى أولويات الإصلاح، من خلال رؤى خاصة، والحاجة إلى التحول إلى أنظمة دستورية تتطابق مع إشكال الحكم القائمة في كل دولة. ومن خلال رؤية عامة، «الإصلاح الإداري بشكل عام وتطبيق مبادئ المساواة في المواطنة وحقوق المرأة، التي تمثل القضية المركزية في كل الدول العربية». وهكذا، أمكن الإشارة إلى تأثير الأولويات المختارة لتحسين المناخ الاجتماعي الذي يسمح بالعمل المنتج للأحزاب، من ناحية، ومن ناحية أخرى، بين الأحزاب والنخبة الحاكمة مع المجتمع الدولي. في هذا الاتجاه فإن المؤتمر أشار إلى أربعة أولويات يساعد طرحها بشكل خاص قوى الإصلاح:

١) حرية إنشاء وسائل الإعلام وحرية الإعلام.

٢) حرية إنشاء وإدارة الأحزاب السياسية والنقابات والمنظمات غير الحكومية.

٣) حرية التعبير وبشكل خاص حق إنشاء الجمعيات والاجتماع.

٤) رفع حالة الطوارئ القائمة حالياً وإلغاء القوانين والمحاكم الاستثنائية[2] .

---

(1) Id. , págs. 27-30

(2) Id., pag. 33

وأخيرًا، من بين أدوات الإصلاح المطروحة في المؤتمر تم التأكيد على تنمية آلية الحوار بين المجتمع الدولي والحكومات العربية والمجتمع المدني، على قدر المساواة. وإنشاء نقطتي دعم: مركز مراقبة لضبط التقدم وقياس تقدم الإصلاحات وجدية كل المبادرات الإصلاحية التي تطلقها القوى الديمقراطية في العالم العربي بعد هزيمة ١٩٦٧ بهدف خدمة القوى السياسية ومساعدتها في إعداد البرامج المعاصرة[١] . هاتان النقطتان للدعم تكشفان عن معناهما، بربطهما بشكل مباشر بجدية الإصلاح: إمكانية التأكد من جدتها وفعاليتها، في المقام الأول، ولدفع وتكريم مجموع الشعب العربي وزعمائه الإصلاحيين، كأولوية.

٣-٦-المخاطر المحتملة

وأخيرًا، في ٥ أبريل ٢٠٠٥ جرى في عمان تقديم تقرير PNUD عن التنمية البشرية العربية والذي شكل دعوة للحرية وحسن الحكم. في هذه المرة، كان التحذير واضحًا بالقول إنه إذا لم تتقدم الحكومات العربية بسرعة أكبر يمكن تواجه فوضى اجتماعية. نتيجة نقص الأدوات السلمية وضعف مواجهة انعدام العدالة والتبادل السياسي. ويحلل التقرير مبادرات الإصلاح السياسي في المجتمعات العربية ويطالب بالحوار حول شكل توسيع الحرية وعلاقة الحكم. معتمدًا على استفتاء جرى في خمس دول عربية، يكشف عن المشاكل الثلاث الأكثر خطورة: تركيز الحكم وهو ما اسماه «الثقب الأسود»، إلغاء السلطة القضائية من جانب الإدارة التنفيذية والفساد الإداري في الحكومات والأنشطة المالية.

أمام هذا الواقع الذي يعرضه التقرير، فإن محرريه أعلنوا عن انعدام الحل السياسي لأنها لم تستجب لتطلعات الشعب العربي في مسألة النمو والأمن والحرية. وهكذا، فإن التقرير فحص الشروط التي يمكن أن يقوم فيها تعاون مع المجتمع الدولي والإصلاحيين العرب.

(1) Id., pag. 35

هنا يصبح من الضروري فحص نتائج الأزمة الدرامية التي تسببت فيها إدارة بوش بقرارها غزو العراق. في هذه اللحظة التي وصل فيها تناقض المصالح بين المجموعتين الغربيتين وأصبح واضحًا، لذلك لا يكون نوعًا من التطرف القول أن أهم نتائج هذا التصادم في المصالح الغربية الداخلية هي عملية الإصلاح السياسي العربي التي طرحتها الولايات المتحدة وعدلها الثمانية الكبار ووضعوها كواقع ممكن ووضع النخبة والزعامات العربية والاتحاد الأوروبي في المواجهة. من النتائج الأخرى على مستوى آخر كان انتصار حماس في فلسطين واتهام الرئاسة البريطانية بإبعاد الاتحاد الأوروبي عن أهداف الاورومتوسطية في مؤتمر برشلونة.

عند هذه النقطة من المهم التذكير بطروحات هنتنجتون. حقيقة، هل يمكن القول بأن الوضع الحالي مؤشر على تصادم الحضارات؟ أم أن المنتظر الانقطاع الذي يحاول الاتحاد الأوروبي تجنبه نظرًا لآثاره على داخله؟[1]. أزمة العراق تؤكد أن طروحات هنتنجتون ليست الأكثر إمكانية، قد تحدث إمكانية التصادم، نعم، لكن هل هو هذا النوع من التصادم؟ ويبدو أن هناك جسورًا بين زعماء المشهد الدولي لا تمنع الوصول إلى مصادر الطاقة من جانب جزء وقطاعات من الزعامات العربية. لا يمكن القول بأن هناك هذا التناغم بين المجتمعات المدنية الأوروبية والعربية، أو بين ممثلي الأورومتوسطي بتمثيل خاص بهم والاتحاد الأوروبي، لو جنبنا القطاعات الإصلاحية. الوضع معقد ونموذج حماس كحزب إسلامي يصل إلى السلطة يدخل عليه العديد من التساؤلات التي لا تسمح بعدم التفكير في مخاطر انفجار اجتماعي كالذي أشار إليه تقرير PNUD . وأخيرًا، شيء بارز بالنسبة للاتحاد الأوروبي وهو انعدام وجود محاورين لهم مسئولية اجتماعية، مما يمكنه أن يؤدي إلى انتهاء طروحات الإصلاح إلى لا شيء إذا لم يتقدم المجتمع المدني في تنظيم نفسه.

(1) A. JOXE, op cit.

٣-٧- ما يقيّمه صانعو القرار الأوروبيون وما لا يقيّموه حسب قيمته الحقيقية.

بالنسبة للرؤية الأوروبية للاندماج الإقليمي، التي لا شك في أنها شجاعة وتقدمية، هنا يجب شكرها لأنها فتحت طريقًا جديدًا بين الجنوب والشمال، طريق للتفاهم بين المختلفين، لبناء تساوي الفرص، لتناول التنمية الإقليمية والإصلاح معًا كفريق، لكن ليس هناك من شك أنه حدث تراخٍ في الرؤية ستظهر نتائجه بمرور الزمن. الخبراء وصانعو القرار الأوروبيون رأوا فرصة الاتفاق المتوسطي، والفرص التي يعرضها لهم في عالم في حالة عولمة سريعة، لكن ربما لا تصلهم العقبات الداخلية في حجمها الحقيقي ولا تأثير العناصر الجديدة التي أدخلتها فترة ما بعد الاستعمار بطريقة بطيئة.

صانعو القرارات رأوا الفوائد الاقتصادية للشراكة الاستراتيجية الأورومتوسطية، لكنهم لم يقدروا الصعوبات التي تكمن في عملية تعديل أوضاع مجتمعات الجنوب في حجمها الحقيقي. عثروا على فرصة حل الصراع العربي – الإسرائيلي، لكنهم ربما لم يروا النتائج جميعًا الناتجة عن خلق دولة إسرائيل بين شركائهم المحتملين، وهو ما تضع الولايات المتحدة كل ثقلها فيه وتجعله أحد مراكز رؤيتها الاستراتيجية الأساسية إلى درجة يمكن أن تؤثر في العلاقات الداخلية الأورومتوسطية. لا يمكن نسيان أن العلاقات بين الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي تشكل أيضًا عنصرًا مستقرًا في السياسة الدولية، دائمًا مع وجود التحفظات الفرنسية والتحفظات الإسبانية حديثًا، ويمكن القول أكثر من هذا عن علاقات الولايات المتحدة مع إسرائيل. يصبح مفروغًا منه أن رؤية العالم العربي للولايات المتحدة تأتي متأثرة بتلك العلاقة، وأحيانًا مرفقة ببريطانيا. والعكس، فإن رؤية الولايات المتحدة تصل العالم العربي متأثرة بـ «تحالفها الثابت» مع إسرائيل.

هنا يصبح مطلوبًا أن نضع نصب أعيننا الشكل الذي جرى به تصريف الحقبة الاستعمارية ونتائجها التالية. فإن النظرة الأبوية للقوى الكبرى وتركيبها وما تركته من خلفها كانت بمثابة اتفاق مع القطاعات القيادية هناك، وهي استراتيجية ربطتها بعائلات مستقرة بشكل كبير. ومن هنا تأكدت الرأسية في الدول الجديدة، التي قامت في ثقافات

أخرى وتقاليد دينية مختلفة ولكنها دخلت بسهولة في الروح الرأسمالية وجذورها النقية الأكثر أفقية.

طوال العقود الأخيرة، فإن تلك التقاليد الثقافية – الرأسية/ الأفقية – واجهت تحديات العولمة بكل قوتها وضعفها، بأضوائها وظلالها. رأسية: خطوات ثقافية بجذور إسلامية، كاثوليكية، أرثوذكسية وعبرية، أظهرت ضعفها – لتطلعها في تلك المنطقة إلى حلول أكثر شمولية – في مقابل الأفقية التي يبدو أنها المسيطرة في المحيط المجاور، وبشكل خاص ذات الجذور البروتستانتية. فالأنساق الأكثر تدرجًا تراجعت على نفسها بينما الأفقية أبرزت قدرة على العمل المكثف مع الموروثات الثقافية الأخرى، اكتشاف ذاتي ومساواة فرص/ديمقراطية تتواصل بقوة مع التقليدين الرأسي والأفقي.

بعد ذلك كثيرة الرؤى الدينية كما هي تركيبات السلطة التي تعمقت في التقاليد الدينية، والتي توجه مستقبل الثقافات والأفراد، مثال على ذلك، التنمية بين اليونان وهولندا لهما علاقة أكثر على المستوى الرأسي التقليدي للمجتمع الإغريقي – الأرثوذكسي وفي الأفقي التقليدي للمجتمع التعددي الهولندي. وفي النهاية، تقاليد كاثوليكية إيطالية يمكن أن تكون قد وصلت إلى أن تصبح أفقية فتضيف إلى تنمية المجتمع الإيطالي في الجنوب وفي صقلية.

المواجهة الإسبانية في مسألة المراتب الكاثوليكية الفاعلة في التواصل التهجيري في بلاد وسط أوروبا، إضافة إلى أفقية التركيب الاستقلالي في الدولة الإسبانية الجديدة، الوحيد المسموح به هو التغيير السكاني والانطلاق باتجاه نسق رأسي وأبوي مسيطرين في إسبانيا حتى القرن العشرين. لا شك، في أن الأنساق الشمولية – الرأسية لم تختف من التركيب الاجتماعي الإسباني، لكن توازن القوى غير الاتجاه نحو تناغم كما حدث خلال الانقلاب الانتخابي في مارس ٢٠٠٣.

الدول العربية – التي أبحرت بين الإغراق في الحداثة تحت قيادة قطاعات إصلاحية قومية النزعة وتطرف أحيانًا نتيجة التركيبة الأسرية التقليدية جدًا – كانت تمثل حتى وقت

قريب نموذجًا موازيًا بل وقريبًا من الشكل الإسباني خلال القرنين الماضيين. تقاليد لم تكن أبدا محل شك من قبل القوى أو حتى كانت تتلقى دعمًا من تلك القوى لحماية مصالحها خلال الحقبة الاستعمارية وفترة ما بعد الاستعمار، لكن من خلال دينامية دفعت أحيانًا باتجاه تركيز السلطة غير الفعالة بالنسبة لسيادة القانون، كما أشار PNUD من هنا يجب علينا أن نتذكر أن اتصال الدول الغربية مع الدول العربية قام في إطار أنساق من السلطة المحلية والتي لم يقوموا حتى ببحث كنهها ولا اهتموا بذلك.

من المفيد تذكر أنه كلما انتشر الاتحاد الأوروبي أفقيًا بسبب الأنساق الفيدرالية كما هو الحال في إسبانيا، كانت تزداد قدرته على المنافسة. أو بمعنى آخر، يبدو أن الرأسية والتراتبية يمكنها أن تقلل من تأثيرات العولمة، فإذا كانت الرأسية تؤثر بشكل كبير على الدوافع والإنتاجية، كما يمكن أن يكون في حالات متطرفة من سيطرة التركيبة الأسرية. يمكن أن تؤدي هذه الحالات إلى إشكال من الفساد، وفقدان الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية إلى مستوى يتسبب في فقدان الدافع والإحباط وينعكس هذا على الإنتاجية والمنافسة.

إلى جانب تلك العناصر يمكننا أن نضيف العقبات القادمة من خارج العالم العربي نفسه: الذاتية والواقع الساكن اجتماعيّاً تلقي بظلالها على المناخ المتراجع نحو الهجرة المتوسطية، مما يزيد من انعدام التقييم الأوروبي تجاه الهجرة القادمة من آفاق أخرى، مثل أمريكا اللاتينية أو أفريقيا جنوب الصحراء. إضافة إلى السلبية النسبية للصورة العربية/ الإسلامية، فإنها تنعكس في جانب كبير منها على المسلمين الأوروبيين، الذين لعبوا بداية دور الجاذبية القوية (الجيل الأول) وبعد ذلك الرفض القوي (الجيل الثاني) ويمكن القول أن الإحساس بالذاتية الأوروبية عند المسلم يشكل عقبة صعبة بالنسبة للصورة الأوروبية للعربي. وعلى مستوى وسائل الاتصال فإن كليهما يجب التفريق بينهما كأولوية أولى.

النتيجة النهائية التي أنتجتها عملية برشلونة محاولة رأب عدة نواقص: تحرير تدريجي للتجارة، وقليل من المساعدة من MEDA تلويث المسيرة بسبب انهيار مسيرة السلام في الشرق الأوسط، وانعدام الضغوط الدبلوماسية على حكومات جنوب وشرق

المتوسط لإحداث إصلاحات عميقة. بالمقابل يمكن للتقييم الإيجابي الدفع نحو الإصلاحات المؤسساتية، ومن بين الأشياء التي كوفئت دعم القوى المحلية لاتخاذ قرارات من خلال القروض الصغيرة، والتي كانت بلا شك أداة مهمة لدعم التنمية والمجتمع المدني.

في المحصلة، يبدو أننا في حاجة إلى رسم وتطبيق حلول جديدة ذات نهج تراتبي وتقييم تلك النتائج وبشكل خاص دراسة الرؤى ومتغيراتها.

٤- فرضية: تأثير الرؤى الأوروبية في جهود الإصلاح العربية

كما جرى الشك في فلسفة تفوق الفرد في منتصف القرن العشرين مما سمح به الواقع الصعب الذي لم يتفوق عليه سوى الحرب العالمية الثانية. فإن التنشيط المشار إليه مع تيارات الأصولية، ليست سوى نتائج لتلك التفسيرات التي وضعت الفرد في مواجهة الكون. وكما عرضنا في الصفحات السابقة للخروج من الدينامية والوصول إلى عالمية حقيقية كان مطلوبًا الاعتراف بإقلاق الآخر، ذلك الإقلاق الذي كان يجب إعلانه من التباعد الرمزي من كل أو بعض الثقافة الغربية. وفي إعادة تحديد معنى العالمية التي من المفترض ضمها إلى ثلاث أشياء:

١- من خلال نظرة متفائلة للقوة الثقافية، فإن دور العالمية تفعيل الشروط لتنمي كل ثقافة هويتها الجمعية. ولتحقيق ذلك مطلوب معرفة اجتماعية قياداته وعناصر القوة لديهم وتناقضاتهم والبحث عن أدواتهم الخاصة في التفوق وتفعيل تحسين معرفة الجماعة ذاتها والسياسات العامة لإنتاج الثقة الذاتية وقوة الدفع الاجتماعية التي لا غنى عنها لتحرير الطاقات المحبوسة. بدلاً من تبديل تلك الثقافات بثقافة غريبة فإن الفكر العولمي (وليس التضخم الذاتي الغربي الذي لا يمكن الحل محله) يعني رسم وتطبيق تحسين الأدوات لمنع الحيدة عن الطريق ودفع دخول كل ثقافة من تلك الثقافات في مكانها العام، وتحقق إضافاتها لإثراء الثقافة العالمية ومن خلالها، فإن كل منها له خصوصيته، ويعني هذا القيام بجهد أساسي لمتابعة علمية للإحساس بالذات والصور المزيفة وعرض اللحظات الأكثر ابتعادًا أو الأكثر توترًا، كخلق تصور متخيل يتقاطع مع الثقافات، قادر على تغيير

الرؤى السلبية.أما التضخم الذاتي الغربي، على العكس، فهو اعوجاج يفقد العملية العولية شرعية عموميتها بين الثقافات.

٢- من وجهة نظر التوافق الاجتماعي، فإن تيارًا عالميّاً مناسبًا يدفع بالتراتبية المناسبة إلى الحوار لتشكيل مشروع للثقافة البينية ورؤية جديدة للتعاون. وقل كل شيء، فإن هذا التفسير للعالمية يحتاج إلى دفع إطار سياسي ليمنحه دعمًا ثابتًا من خلال وسائل الاتصال لشباب الأورومتوسطية، وليمنحه أدوات تسمح له بالتحرر .

٣ - وأخيرًا، ولكن ليس آخر الأولويات، دور العملية المعولة من وجهة نظر اقتصاد العلاقات الثقافية، وهو بناء قاعدة قوية لإطلاق عملية شراكية جنوب - شمال - معروفة اليوم بتحالف الحضارات - تعطي كل قطاع نصيبه من البطولة والمشاركة.

ملخص كل هذا، أن العلمانية والأصولية في العالم المتوسطي تشكل اشتراطًا قويًا للنجاح وأكثر من ذلك طرح فعالية الإصلاح العربي. مسيرة محاولات الإصلاح الاقتصادي تدعنا نرى الحاجة إلى مناخ مالي مسبق، ليحرك الشروط المسبقة حتى يمكنه أن يدع مجتمع السوق يعمل. بالنسبة لنظام الحريات، وضمانات سيادة القانون، والتكوين... لكن تلك الشروط لازمة حتى تبرز دوافع للاستثمار ورجال الأعمال في حاجة إلى قاعدة من الإحساس الذاتي الجمعي الايجابي. وتحتاج إلى رؤية للعالم الأوروبي بعيدة عن أنساق ما بعد الاستعمار.

والعكس فالاتحاد الأوروبي في حاجة إلى تجديد رؤية ايجابية عن العرب، وقدرتهم على العمل المالي كشريك، وجوانب قوته الكامنة كشريك استراتيجي، وأن يحبس تضخم ذاتيته وبينما عنصريته تنتشر وبينما لا توجد أدوات اجتماعية لمتابعة تطوره ولا توجد معامل للسياسات العامة مؤثثة جيدًا، فإن عمليات الإصلاح محكوم عليها بالاكتفاء الذاتي وستكون العمليات الأوروبية متعثرة بسبب جيرانها الأبويين وسيطرة هاجس الأمن، والتي لن يكون التعاون فيها جديّاً. شروط السوق لن تقوم أو ستكون بطيئة أو مشوهة. لا بد من تحرير الطاقات لدى الجانبين والسماح لها بالوصول إلى لقاء حقيقي وتعاون مثمر.

والآن يجب علينا أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: هل من الممكن رسم سياسات تؤدي إلى تغيير تلك الرؤى بينما لا نقدم حلاً عادلاً وسلميّاً للقضية الفلسطينية؟ ما هو الثقل الحقيقي لهذا الصراع الدرامي في التمثيل الجمعي؟ ما هي درجة المسئولية المتبادلة الحقيقية التي تطرحها تلك الرؤية الأوروبية وعناصرها وحكومات الدول الأعضاء والمجتمع المجني الأوروبي؟ هل من الممكن وضع مسافة فارقة بين الرؤى المستوحاة من المجتمع المدني والحكومات؟ نعتقد هنا في أن مشاركة الحكومة الإسبانية في غزو العراق وإن كانت هذه المشاركة قد أدت إلى وضع فارق في الرؤى العربية بين الرفض الجماعي تقريبًا الذي «قرره اجتماعيّاً» الشعب الإسباني والقرار الذي اتخذته الحكومة الإسبانية. امتداد الرؤى الراديكالية الإسلامية، وتنامي فقدان الأمل الشبابي، يعطينا إجابة غير متفائلة. ولا يبدو أنه ستقوم قنوات اتصال عفوية بين الشباب العربي والأوروبي.

يصبح من الأولويات دراسة الرؤية الذاتية للإسلام الأوروبي، ودعمها لتحريرها من الثقل السلبي لتضخم الذات والبحث عن طريقة لإبعادها عن التأثيرات التي تؤثرها في الرؤية الأوروبية للإسلام الراديكالي، وأن نوضح أنه على الأقل في الاتحاد الأوروبي أن دائرة الديني لا تغزو دائرة السياسي بل تحترمها، والعكس صحيح.

في هذه الفرضية، يمكن قبول تأثير الصور الأوروبية الأكثر وضوحًا من تلك التي تصدر عن الولايات المتحدة، والأحكام المسبقة ويعد تضخم الذات في ذلك اللاعب الأكبر في الغرب المعقد المسمى بالولايات المتحدة. الرؤية المسيطرة هي أن العالم العربي يضع فوارق بين كلا الصورتين: فالأوروبية ذاتية، والتي يمكن أن تقال (بالطبع مع كثير من التحفظات) «لهم الحق» لمشاركتهم في إقليم متكامل، ولاشتراكهما معا في تاريخ طويل... وربما كانت الحالة الخاصة تمثلها إسبانيا، والتي تمثل اقترابا يقرب من الرؤية النابعة من الاتحاد الأوروبي والتي ترغب في استقبالها تلك.

الأمريكيون جزء من الغرب الحديث العهد والبعيد، ويمكن القول «تغلب عليه الاختلاط» في دائرة التأثير العربي. والرؤى العربية ليست واحدة تجاه اللاعبين الغربيين الكبيرين، ولا ينتظرون من أحديهما ما ينتظرونه من الأخر، ولا يؤثران التأثير نفسه في

أمنهم الجماعي، ولا في رسمهم لصورتهم الذاتية. وينتظر من دور الولايات المتحدة الحصول على فوائد أكبر نتيجة قدرتها على الريادة، وبشكل خاص على مستوى القطاعات العربية التي تتولى مسئولية إدارة مستقبل بلادها، عن دور الاتحاد الأوروبي ينتظر أكثر من ذلك، وهنا على مستوى الحكومات والمجتمع المدني، يطالبون أكثر، وهذا واضح في مطالبات كثير من أبرز مثقفيهم. ومن خلال هذه النظرة يجب تحليل طروحات الإصلاح العربي، مع اختلاف التأثير بين الرؤى التي تنبع من الاتحاد الأوروبي وتلك التي تصل من الولايات المتحدة.

وهكذا تكون الفرضية: الصور التي لدى الاتحاد الأوروبي عن العالم العربي تحتوي على مستوى مهم من الرؤية الذاتية التي تنعكس على الثاني، وبشكل خاص من خلال المهاجرين، منتجة عنصرًا إشعاعيًّاً مؤثرًا في وجودها الجمعي العربي، عنصر لانعدام الأمن تحبطهم عن العمل على الاندماج في عالم اليوم. وجهود الإصلاح تحتاج إلى البدء بإصلاح الجماعات التمثيلية الأوروبية، وتحريرهم من الأحكام المسبقة والصور السلبية لما هو عربي، ودراسة دور عناصر الدفع الاجتماعي وهم المهاجرون العرب في أوروبا، كعناصر صنع المجتمع وحملة للإصلاح.

٥- تأملات أخيرة: بين الرؤى والإصلاح السياسي

٥-١- إجابات وأزمة. تطور الإصلاحات.

لا يمكننا أن ننتظر أن يتوصل الإصلاح في العالم العربي بلا جهد إلى طريق للإصلاح الاقتصادي، حتى لو سبقه إصلاح إداري، إذا لم يتم قبل ذلك خلق الشروط حتى يمكن للإصلاح أن يستقر. عروض تمويل التنمية لا تزال تعاني من أنساق ضيقة والعروض الأكثر إغراء، مثل بنك التنمية الأورومتوسطي، أو إنشاء أداة توجيه للتغير، يبدو إنها تعمل قبل كل شيء على خلق العدالة في الفرص وهما عنصران سابقان يجب أن يؤمنا الجهود الإصلاحية، حتى يمكن الحصول على دافع لتلك الجهود، وليشارك الجميع بجدية. الوضع الحالي من الإحباط يحرم العناصر الاجتماعية من حماسها ولا يتمكن

المحرك الاقتصادي من الانطلاق أو ينطلق بقوة هزيلة. لو أن الاتحاد الأوروبي كانت لديه رغبة حقيقية وواضحة كشريك يجب أن يبذل جهدًا أكبر وجدي للمساعدة ومساعدة نفسه. بالطبع لا يمكن التوقف عن تحليل البعد الحقيقي لإمكانيات الاتحاد الأوروبي. الوصول إلى المساواة في الفرص بين بلاد كانت مستعمرات سابقة والقوى المستعمرة لها، يبدو ضربًا من الخيال، على الأقل سيكون طريقًا معقدًا جدًا ومليئًا بالعقبات والرفض.

للاقتراب من بعض الإجابات علينا أن نتذكر بعض النواقص الرئيسية التي أشار إليها تقرير : PNUD عجز في المعرفة، حالة من «الثقب الأسود» فقدان الاستقلالية في السلطة القضائية، فساد إداري، نقص عام في الحريات وبشكل خاص المرأة.. والإجابات موجهة كلها نحو التعليم والتنمية السياسية قبل التنمية الاقتصادية، ومحليّاً تكون التنمية التدريجية للمجتمع المدني، وتنمية قدرات المرأة، والتكامل في إطار العلاقات المتعددة مع الأنساق الثنائية، ودعوة المجتمعات المدنية لتنشيط شبكات حقوق الإنسان، واستعادة التركيبات المشتركة في المتوسط الغربي.

لكن يجب أيضًا اعتبار خطوط عمل أخرى، بعضها جرى عرضها ولكنها لم تُقبل، وأخرى لم يتم التفكير فيها بعد. وهي دراسة وتقوية صورة العربي في أوروبا، وصورة ومصداقية الاتحاد الأوروبي في العالم العربي، وبرامج التدريب على التنمية والدعم الجاد والمؤسساتي للمهاجر فيما يتعلق بخفض النفقات ومساعدته على تحويلاته المالية، والأدوات الأورومتوسطية للسياسة الأوروبية القائمة على الجوار والتعاون الدولي للتنمية العامة، لتلبي احتياجات الإصلاح السياسي وبشكل خاص متابعة المشهد والتغييرات الاجتماعية الاقتصادية.

لكن وضع نقطة الانطلاق ليس على ما يرام في هذه اللحظة بسبب المنافسة الاقتصادية مع الشرق الأقصى والوضع الإداري والسياسة الدولية للدول الغربية. يجب علينا أن نذكر بشكل خاص أن الاتحاد الأوروبي في أزمة، وتأثير تلك الأزمة على منطقة المتوسط يمكن أن يمتد لأكثر من ثلاث سنوات. في اللحظة التي يبدأ فيها العمل في المنطقة الحرة للتبادل، يجب أن يكون الاتحاد الأوروبي قد حل مشاكله الداخلية، وأن تكون لديه

رغبة سياسية أكيدة ورؤية موحدة في الدعم الجاد للإصلاح العربي والشراكة الاستراتيجية الأورومتوسطية. ولكن في حالة الأزمة لا يمكن وجود رغبة سياسية جادة من جانب الاتحاد الأوروبي وهو في مرحلة انضمام عشرة أعضاء جدد، فلا يمكن نقل تلك الرغبة إلى الدول المشاركة مما يجعله تحدياً من الصعب تحقيقه.

وأكثر من هذا، قد لا يجد الإصلاح في العالم العربي مدافعين عنه في الاتحاد الأوروبي أو بين جانب كبير من المؤثرين فيه أو أن الرؤى الدينية المسيطرة لا يهمها هذا الإصلاح، ويجب أن نأخذ في الاعتبار خصوصية وتحديات متعددة ناتجة عن التركيب الاجتماعي والاقتصادي الحالي في ذلك التعقيد الأكبر المسمى العالم العربي، حيث توجد خلافات سياسية واقتصادية وثقافية كبيرة. ويمكننا أن نعثر على مناطق واسعة التبادل الاقتصادي فيها يكاد يكون منعدمًا، ومناطق أخرى لا تزال تسيطر عليها نظم السلطة الأسرية في تشكيلها التقليدي لا تساعد على المنافسة الحرة، وفي مناطق أخرى هناك جهود بارزة للحاق بالحداثة متخطية تحدياتها تدريجيّاً، في هذا الموزاييك ليس كله متطابق، ومن المحتمل أن نعثر على قطاعات كبيرة في دولة عربية أو أخرى لا يهمها حقيقية عملية الأورومتوسطي، وهنا علينا أن نتساءل إلى أي حد يكون صانعو القرار السياسي في العالم العربي مقتنعين بأنهم سيستفيدون، أو أن قوى من خارج المنطقة كالولايات المتحدة لها مصالح بالمنطقة تشعر أنها معنية وترى أنها مستفيدة أو غير مستفيدة أو تشعر أن هذه العملية تشكل تهديدًا لمصالحها، سواء كعملية تجارية أو حتى استراتيجية. وهكذا علينا أن نتساءل أيضًا عن تقييم صانعي القرار العرب ومجتمعاتهم المدنية لعملية الأورومتوسطية وسياسة الجوار التي ينتهجها الاتحاد الأوروبي.

إضافة إلى هذا، من المحتمل أنه بتطبيق الإصلاحات الاقتصادية لا يمكن تحقيق أهداف التنمية، والإصلاح بالعدوى ليست بالسرعة الكافية لتجنب مشاكل تتراكم بفقدان المنافسة في المشهد الدولي، عكس ذلك يمكن قبول – وبتحفظات – أن تهتم الدول الأوروبية بالإصلاح في العالم العربي، خاصة أن الإصلاح يؤدي إلى الاستقرار في المنطقة وضمان الوصول إلى مصادر الطاقة، في هذه الخطة فان الجهود الاقتصادية والسياسية التي ستقوم بها في هذا الاتجاه يجب فهمها على أنها استثمارات لضمان وتحسين الإنتاج وتوزيع الثروة.

لكن كما ذكرنا من قبل، من وجهة النظر الاستراتيجية وبرؤية على المدى البعيد، فإن العالم العربي يعتبر الشريك الطبيعي للاتحاد الأوروبي ليواجها معا تحديات العالم المعولم: هذا هو المعنى العميق للشراكة الاستراتيجية مثل الأورومتوسطية. برغم أنه سابق لأوانه، فإنه ليس من الصعب تحديد معنى قياسي في مبادرة GEMEI.

لهذا فإن المجتمع المدني في العالم العربي يرغب في الوصول إلى أبعد من ذلك، رغم أن الوضع الحالي يمكن أن يحرمه من مهتمين بالأوضاع المحيطة بالإصلاحات الداخلية العربية، وهو أمر لا غنى عنه للحفاظ على مشروع الشراكة الاستراتيجية وزيادة الإنتاجية لمواجهة الدول الآسيوية والأمريكية اللاتينية. سياسة الجوار الأوروبية يمكن تفسيرها على أنها فقدان الاهتمام الأوروبي بعملية الأورومتوسطية بسبب أن البلاد العربية لا تقوم بتحديث بنيتها ومناخ العمل المالي بالسرعة المناسبة: لأن النسق المتعدد الأطراف لم يتقدم، بل إن الهوة اتسعت مع الاتحاد الأوروبي، والاتفاقيات الثنائية تساعد على إقامة علاقات أفضل في عملية التبادل المطلوب والمساعدات والتعاون لبلاد محددة تستطيع أن تقدم ضمانات على التقدم في الإصلاح السياسي. ومرة أخرى يمكننا أن نتساءل عن تطويع البرامج الأولويات في الاتحاد الأوروبي حسب الاحتياجات الاجتماعية.

من ناحية أخرى، فإن كلا من الاتحاد الأوروبي والدول العربية عليها تقبل أن عملية الأورومتوسطية على أنها عملية خلقٍ لم تنته، وان هناك آراء عربية وبعض الدول تمارس نقدًا لا تنقصه الأسباب انطلاقًا من مصالحها وإمكانياتها. قبول البدء في الإصلاح بتوقيع إعلان برشلونة، لا يعني توقيع صك على بياض، بل يجب أن يتأكد من خلال الأفعال. وحالة الأزمة الحالية في الاتحاد الأوروبي، يجعل من الصعب تقديم القناعات لصالح مسيرة الأورومتوسطية ودفعها إلى خفض أولوياتها. والأمر نفسه، فإن زيادة الهوة الاقتصادية لا تثري القناعات في العالم العربي لصالح المسيرة الأورومتوسطية.

٥-٢- الرؤى الأوروبية للعالم العربي

ومرة أخرى، قد لا يقيم الاتحاد الأوروبي في حجمه الكامل الوجه المبدئي: الإصلاح العربي لن يتم في العالم العربي، بل مع العالم العربي. ولن يتم مع الحكومات العربية أو

قطاعاته القيادية، بل مع المجتمع المدني، ولن يتم في العالم العربي، بل في الاتحاد الأوروبي، حيث المهاجرون القادمون من البلاد العربية يشكلون العناصر الأساسية للقاعدة الاجتماعية. ولقوله بطريقة أخرى، لو أن عشرات الملايين من المسلمين الأوروبيين – جزء كبير منهم عربي – يشعرون بإحساس ذاتي نحو تلك الهوية، فإنهم سيتأثرون في الصورة العربية ويوصلون النتيجة النهائية إلى مجتمعاتهم الأصلية. فإذا كان الجيل الأول من المهاجرين لديه آمال للاندماج والحصول على المواطنة الأوروبية، فتلك الآمال في احتلال المكانة الاجتماعية تعمل كداعم ذاتي في مواجهة شعوبهم الأصلية لأنهم لن يقبلوا الفشل في الاندماج.

لكن الجيل الثاني، الأوروبي بالميلاد والقانون يشعر بذاتيته منقوصة، فتكون أفعاله مختلفة لأن يعتبر نفسه محروم من حقوقه الخاصة، وأنه لا يجب عليه أن يطالب بها. وهذا الإحساس يمكن أن ينتقل إلى موطنه الأصلي ومواطنيه الذين يمكنهم أن يتخذوا مواقف معادية من خلال قنوات الاتصال الشبابية. وهو طريقة للتمرد الاجتماعي سببها البطالة والأعمال الهامشية الشبابية، ويمكن تبين هذا في الإحساس بالذاتية المنقوصة التي تعمل كمصفى للمساواة في الفرص، فالإسلام كإشارة على الهوية الرجوع إليه كنوع من تقوية شخصية الفتى من أصول عربية، شخصية شبابية في طور النمو تجد نفسها مدمرة بالذاتية المنقوصة وبنسبة عالية تجد نفسها مهمشة.

العالم العربي بما تقدم فإن من أولوياته تنمية حالة من النقاش الدائم والفعال مع الاتحاد الأوروبي حتى يقوم بجهود أكبر لتغيير تلك الصور السلبية، بتطبيق كل الموارد المطلوبة: من خلال وسائل الإعلام، وبشكل خاص السمعية بصرية، ومن خلال أنظمة التعليم، وعبر تعليم لغات وثقافات تلك الدول (دراسة العربية، أمر شاذ في البلاد المجاورة وإسبانيا يجب أن تكون أولوية أوربية) وعبر برامج للتبادل والتدريب الشبابي، ألخ.. المعرفة والمتابعة والتطبيع في الرؤية الأوروبية أدوات لا غنى عنها لمد العالم العربي بتأكيد هويته والدوافع التي يحتاجها لدخوله إلى الحداثة. نعتقد أن القوة التي تدفع مهاجري الجيل الأول تعني جرعة عالية للدفع والتقوية لدخول المجتمعات الحاضنة، لكننا نعتقد أنها المؤثر الأكثر إحباطًا الذي يصل إلى الجيل الثاني ونقله يؤدي إلى نتائج خطيرة تحبط الأجيال الأكثر شبابية من المجتمعات الأصلية: قطبيةٌ ثنائية اجتماعية وهوةٌ جيلية وردود أفعال... ونعتبر أن التأثيرات مرتبطة بالبطالة والتهميش.

٥-٣-إعادة إطلاق الرؤى الذاتية الأوروبية والعربية ومتابعتها لدعم مبادرات الإصلاح العربية

الإصلاح السياسي للعالم العربي يجب أن يكون مكسبا للاتحاد الأوروبي وأجياله الشابة حتى تثمر الجهود المبذولة في البلاد العربية الثمار المرجوة منها، لكن ليس فقط الإصلاح الاقتصادي العميق، كما يمكن أن يكون نوعًا من خطة مارشال للعالم العربي. قبل ذلك تحتاج إلى خط ثابت للعمل الإعلامي يخلق ويقوي مناخ الرؤى الإيجابية، التي تعمل كعناصر قوة للهوية وفي الوقت نفسه تزودها بالطموح الاجتماعي الذي يساهم في الاحترام المتبادل الأوروبي العربي وقبول الآخر، وبه، يدفع عجلة الإنتاجية في الحركة الاقتصادية التي تحتاج إلى المشاركة.

لإطلاق هذا الخط من العمل، نستطيع أن نعتبر أن إمكانية إطلاق بعض السياسات التراتبية والبرامج الإطارية وأدوات القياس، كل هذه تحتاج إلى التالي:

١- رسم وتطبيق ومتابعة برنامج إطاري أوروبي موسع للسياسات البنائية المركزة في الرؤية للذات والآخر، وفي جيل الصورة في العالم العربي وفي الاتحاد الأوروبي، بتأكيد القياس والمتابعة الدائمة للرؤية الذاتية وتدعيم التخيل المتبادل، أورو/عربي، وبشكل خاص بين الأطفال والشباب.

٢- وتطبيقًا للأولوية السابقة، القيام بمتابعة محددة للصور العربية والإسلامية في الاتحاد الأوروبي برسم خطة عمل لفصل الرؤيتين بهدف تقوية الشخصية في كلا الرؤيتين في المجتمعات الحاضنة و(الإسلام/الأوروبي) والمهاجرين العرب في الاتحاد الأوروبي (بالتأكيد على الجيل الثاني والثالث).

٣- وأيضًا متابعة بأولوية عالية صورة الاتحاد الأوروبي في العالم العربي، تحديد ذاتيته ووضع خطة من تحديده لهويته ومتابعة خطة العمل بتقوية العلاقات الأوروبية في مجموعها مع العالم العربي، وبشكل خاص مع مجتمعه.

٤- بالقدر نفسه، اتخاذ إجراءات حماية إعلامية من تأثيرات الصراع العربي-الإسرائيلي على الهوية العربية والأوروبية، بتقوية مشروعات الإصلاح العربية، وبالعمل الأوروبي والتنسيق الداخلي للمتوسط الغربي لتعلب دورها كأداة توازن وتوسيع دينامية الانتشار.

٥- كاستكمال لما سبق، وضع خطة وتنفيذها في برنامج موسع عن دخول الإسلام المعتدل في المشهد الدولي الإقليمي، وتأثيره الاجتماعي والاقتصادي والتغييرات التي يقدمها، ألخ..

٦- بالقدر نفسه، وضع وتطبيق برنامج لتقوية الرؤية الذاتية للشخصية العربية والأوروبية كهدف للوصول إلى أفضل تصور ذاتي في المشروعات المشتركة الأورو - عربية، ولتنفيذه بمتابعة مختلفة ومنصفة للفرص المتبادلة الإقليمية.

٧- رسم وتطبيق برنامج إطاري لتقوية شبكات العلاقات المتعددة بين المجتمع المدني العربي والاتحاد الأوروبي، مع منح الأولوية للطفولة والشباب، بدفع جاد «خطة تبادل بين الأطفال والشباب» وبشكل خاص طلاب المراحل الأولى والثانوية.

٨- رسم وتطبيق برنامج أوروبي ثابت لتدريب المهاجرين وأبنائهم من المهاجرين العرب، وموجة بشكل خاص إلى اجتذاب الجيلين الثاني والثالث كعناصر تغيير.

الاهتمام والتطبيق العاجل لتلك الوسائل يجب أن ينطلق من قبول الالتزام: حكومات الدول الأكثر نموًا لا يمكن أن تظل متجاهلة الوضع في تلك المجتمعات، ودول مثل إسبانيا، تحديدًا، التي تلقت من قبل مساعدات للتحول إلى ما هي عليه الآن يجب أن تقود وتنسق المبادرات الأوروبية لإصلاح وتنمية المغرب. يجب أن تقدم تلك الدول خبراتها وتوجهاتها الجديدة، ورؤى «الاحترام» و«التقدم» و«التعدد الثقافي» وأن تقدمها متحدة معًا، وأكثر من هذا، فإن «الاحترام» و«الديمقراطية» لا ينفصلان ويجب عرضهما بلا فكاك بينهما. المجتمع المدني العربي يجب أن يؤكد تمامًا على الهوية والعمل الاجتماعي.

في النهاية، إنها أول الأولويات الإقليمية، بل الأولى، تتركز في تحديد وتنفيذ الإصلاح العربي. هذه الأولوية ليست فقط أولوية عربية، بل أولوية كل شعوب منطقة المتوسط، كما وجدها محررو الإعلان الأورومتوسطي. هذا يوازي القول بأن كل المنطقة تحتاج إلى مجموعة من التغييرات الاجتماعية والاقتصادية، والتي توجد من بينها بشكل خاص تحديد مقاييس لقياس التقدم. وتلك المقاييس تكون أول الأدوات التي تسمح بإمكانية تتبع تلك التغييرات الاجتماعية الاقتصادية والتأكد من فعالية الإجراءات والبرامج التي يجري تطبيقها. لكن التغييرات الأساسية لدعم الإصلاح السياسي يجب أن تعمل من خلال الرؤية الأوروبية. وعلى الأوروبيين أن يؤمنوا بأنهم يثقون في المهاجرين العرب، ويقدرونهم، ويحترمون ثقافتهم، ويعتقدون في قدراتهم ويفهمون احتياجاتهم.

وحتى انهي أريد أن أشير من جديد إلى تكوين أداة فعالة للقيام بمتابعة الإجراءات المطبقة في الإصلاح، وتأثيراتها السياسية في الحكم، ألخ.. وهذه الأداة هي حاجة موضوعية وأشارت إليها مبادرة GEMEI وأنه من المؤسف أنها اختفت من اتفاقيات الثمانية الكبار. إن إنشاء هذه الأداة، لرصد التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، ويستحق أن يكون على رأس الأولويات من جانب صانعي القرار العرب والأوربيين، ويجب البدء في متابعة رؤية كل منهما لنفسه وللآخر.

بهذه النظرة الموسعة، التي وصفها CARTMED التمسك بفرضية مناقشة الإصلاح في مجموع التنمية الإقليمية، وليس كحاجة عربية فقط، كما هو الحال عليه الآن. الفارق مع الطرح الأول يجب أن يكون تحديد العنصر العربي كشخصية مستقلة، وحاجتها الموضوعية بسبب تزايد المخاطر على الاستقرار الاجتماعي والذي يمكنه أيضًا أن يؤثر على الاتحاد الأوروبي. ومن جديد معرفة إن كان يصب في الهدف العام وإن كان فعالاً أم لا، التنمية المنفصلة لمنطقة غرب المتوسط وتطبيق سياسات ثنائية لدعم الإصلاح، أم يجب الاستمرار في العمل بشكل يعتمد فقط تعددية الأطراف في كل منطقة حوض المتوسط.

على أية حال، إذا كانت الثقافة العربية موجودة في جذور النهضة الأوروبية للخروج من عصور الظلام وفي القرون الوسطى، فالآن على الاتحاد الأوروبي أن يلعب دوره بتواضع واحترام وبروح الفريق، داعمًا لمبادرات الإصلاح في العالم العربي ودخوله بالكامل في عالم القرن الواحد والعشرين.

✡✡✡✡

مدير الجلسة:

من المفترض أن يتحدّث أمامكم الآن الدكتور محمد الشرفي، ولكنه تغيب لأسباب صحية وسيضاف بحثه إلى كتاب الأبحاث وفقًا لترتيب ورود البحث.

✱✱✱✱

الإصلاح السياسي ورؤية الذات والآخر في الوطن العربي وأوروبا

أ.د. كارلوس بروكيتاس غالان

الملخص

ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين أنشطة دولية جديدة ومعها رؤى ذاتية غربية جديدة تختلف في ما بين الولايات المتحدة وأوروبا. بدأ إدراك في أوروبا بأن الدول العربية المتوسطية هم الشركاء الاستراتيجيون في مواجهة تحديات العولمة ويجب التعامل معهم كجيران، وفي الوطن العربي، فإن الأنظمة التي قامت في مرحلة ما بعد الاستعمار تتراوح ما بين أنظمة قومية ودول علمانية، تبعها ظهور تيارات أصولية في محاولة لدعم الهوية بعد إعادة التشكيل العالمي النابع عن تلك العولمة.

في هذا الإطار ظهرت عدة طروحات لتنمية وإصلاح الوطن العربي. بدأ بناء الأورومتوسطية بجذورها المدنية كبذرة أولى في هذا الاتجاه، لكنها بدأت مصابة بالضعف الناتج عن الأوضاع الدولية المحيطة بها، مثل غزو العراق الذي بررته وأعدت له إدارة بوش، ومبادرة GMEI كدعوة للمجتمع المدني العربي نحو الديمقراطية والإصلاح السياسي، كأساس للإصلاح الاقتصادي، وهو ما خلق تحديًا مزدوجًا أمام الحكومات العربية والأوروبية. ورغم أن قمة الثمانية الكبار خفضت كثيرا من مبادرة GMEI وكذلك مبادرة BMNAI والقمة العربية في تونس، جاءت كتغيير نوعي. ودفعت استجابة المجتمع المدني العربي باتجاه تحديد أكثر وضوحًا لدور المجتمع المدني ودراسة متطلبات وأولويات وأدوات الإصلاح. لكن كانت هناك عناصر مهمة لم يقدّر متخذو القرارات قيمتها، وهذا يعني ضرورة إدخال الرؤية الأوروبية لمسيرة الإصلاح كأحد مفاتيحه.

رؤية الوطن العربي يتم تقييمها في الولايات المتحدة وأوروبا بشكلين مختلفين، مع التأكيد على أن خصوصية تأثير الصور الأوروبية مقبولة ويتم التعامل معها على أنها

الدافع نحو التنمية. من ناحية أخرى، فإن الرؤية الذاتية الموجودة في الوطن العربي تجاه الولايات المتحدة وأوروبا تضع فارقًا بين صورة كل منهما: فما هو أوروبي يعتبر قريبًا وخاصًا، مع بعض التغيير، أما ما هو أمريكي فهو الجزء الغربي الحديث العهد والبعيد.

لكن صورة العالم العربي لدى الأوروبيين تحتوي على تضخيمات مهمة تغطي تلك الصورة، وبشكل خاص من خلال المهاجرين، مما يؤدي إلى إنتاج عنصر من الإشعاع عمّا تقدمه التجمعات العربية هناك، وهو عنصر يحتوي على عدم الطمأنينة الذي يدفع بهم نحو عدم الاندماج في عالم اليوم. تتطلب جهود الإصلاح البدء في إصلاح المجموعات الأوروبية بتحريرها من الأحكام المسبقة والصورة السلبية عن العرب. يلعب المهاجر العربي في أوروبا دوره كعنصر تحضر وموصل للصورة التي يدركها ويشعر بها من خلال وجوده في دول الاتحاد الأوروبي فيما تحتاج الصور الناقصة إلى إعادة تركيب وتطبيق من خلال عدد من الأدوات البنائية التي تؤثر على الإدراك في كلا العالمين. وإذا كان الإصلاح العربي في حقيقته يمثل أولوية بالنسبة للاتحاد الأوروبي والوطن العربي، فإن معرفة وتطبيع الرؤية الذاتية المتبادلة تجاه الآخر تكون لها الأولوية في كلا العالمين العربي والأوروبي.

****

Political Reform:

Vision of the Self and the Other in the Arab World and Europe

Prof. Dr. Carlos P. Ghallan

Abstract

The study examines the political reform process as an introduction to study the economic reform, modernize the social life and release the curbed energies in the civil society especially with regard to human rights and augment woman's freedom degree in the Arab World. The study also analyzes and discusses the forms of values which were dominant during the pre-and post imperialism period, and how it began to lose its dominance for the common weal of co-operation and gradually encourage the European Union vision towards reform in the Mediterranean area as a whole and link it to the internal political circumstances and regional stability

The writer demonstrates the vision of the European decision maker where the importance of land and freedom to reach the resources of energy dominate vis-à-vis the idea controls the Arab elites which is embodied in exporting their products without any European customs obstacles that face the Arab reform and development in the Arab World and the reflection of the national Islamic movements and globalization on the reform process in view of the above facts.

Finally; the study comes to the conclusion that the European vision during the 20th century has been changed to start a new era of neighborhood relations which have been imposed through many changes that led to co-operation and a new process started by the end of 1980's that witnessed the collapse of the International system which divided the world into two main poles.

****

Réforme politique et ropinion de soi et Tautrui en Orient et en Europe

Prof. Dr. Carlos Broquitas Galan

Résumé

Cette étude propose l'opération de la réforme politique, comme introduction, dans le but d'étudier la réforme économique, moderniser la vie sociale, favoriser les énergies étouffées à se développer en société surtout sur le plan des droits de l'homme en élargissant les horizons de la liberté des femmes dans le monde arabe

Ce résumé étudie l'image des valeurs et ses spécifications qui ont dominé à l'époque du mandat et bien après aussi; et les raisons qui les ont amenées à perdre leur place pour la céder au service de l'union et reformer la région de la méditerranée en entier, tout en la cernant de prés par les conditions politiques intérieures et la paix de la région.

Ce résumé traite aussi le rôle de la réforme européenne, pionnière de décision. Cette force manipulée par l'importance de la terre, la liberté, d'amver aux sources d'énergie face à ces élites arabes manipulée par leurs grands soucis d'exporter leurs productions avec un minimum de taxes et de douanes européennes.

Beaucoup de difficultés font face à la réforme arabe, ajoutons aussi les influences intérieures de réforme et de développement de l'état arabe avectoutes les réflexions nationalistes islamiques et la mondiales. Pour terminer il résume l'opinion européenne le long du XX61"0 siècle, et qui commence à changer en raison d'attacher de l'importance, aux voisinages. Il adopte une nouvelle procédure: imposer l'union entre les deux forces dominantes.

****

الإصلاح في الوطن العربي : الواقع والمرتجى

أ. د. محمد الشرفي

مضى أكثر من قرن على اليوم الذي وضع فيه المفكرون العرب لأول مرة السؤال الحيوي المصيري المحيّر؛ لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟ وقد نُشرت دراسات عديدة جدًا للإجابة على هذا السؤال. لهذا قد يتبادر إلى الذّهن أن لا فائدة في التعرض من جديد لنفس المشكل رغم أنه دُرس من كل جوانبه.

ونحن إذ نضع السؤال من جديد فذلك لأننا لم نجد الحل، بل مازلنا نتخبط في التخلف. قد يظن البعض أن التغلب على بعض أوجه التخلف يعني أننا تجاوزنا هذه المرحلة. والحقيقة أننا لم نتجاوز إلا الجانب الواضح للعيان. أما في الجوهر فإن تأخرنا مازال كبيرًا.

علينا أن لا نغترّ بالمظاهر. كثيرًا ما نجد بلادًا عربية ارتفع فيها الدخل الوطني – أو بالأحرى معدل الدخل الفردي – بنسبة هائلة وسمحت لها الظروف بأن تحسّن مستوى العيش بالنسبة لكل المواطنين. وتطورت فيها المدن بسرعة مذهلة وأصبحت ناطحات السحاب متعددة وأصبحت الجيوش مدججة بالعتاد التقني المتطور إلى آخر المظاهر التي قد توهم بالوصول إلى مستوى رفيع من التنمية يضاهي مستوى البلدان الأوروبية أو الأمريكية.

لكننا نعتبر أنها مجرد مظاهر لا تعني التنمية الصحيحة. فالبلاد المتقدمة حقًا هي البلاد التي تأكل ممّا تزرع، وتلبس ممّا تصنع، وتدافع عن أرضها بالسلاح الذي تنتجه. صحيح أنه يمكننا أن نستورد شيئًا من هذا أو ذاك لكن على شرط أن نصدر من إنتاجنا مقابله ما يكفي لهذا الاستيراد. وعلى شرط أن نكون قادرين على صنع بعض قطع غيار ما نستورد. وقادرين بالخصوص على فهم التقنيات التي نستوردها الفهم الكامل حتى نحسن استعمالها وصيانتها وإصلاح كل عطب يصيبها.

لم تصل أية دولة عربية إلى هذا المستوى رغم قدم التفكير في أسباب التخلف ورغم كل المجهودات التي بذلت قصد التغلب عليه.

إن أول رجّة صُدم بها العرب ويمكن اعتبارها أول المؤشرات التي برزت أمام الأعين العربية للدلالة على مدى ضعفنا تجاه الغرب وحضارته كانت احتلال مصر من طرف قوات نابليون في العامين الأخيرين من القرن الثامن عشر. بين عشية وضحاها اكتشف العرب أن هناك أناسًا آخرين أصبح لديهم من القوة ومن الإمكانيات المادية ما يسمح لهم بأن يأتوا من بعيد ليحتلوا أراضينا بسهولة لا حدّ لها ودون مقاومة تذكر. عندها اكتشف العرب ضعفهم ومدى تخلفهم وبدأ رد الفعل.

الاستفاقة الأولى

تبادر إلى الذهن أولاً أن التأخر هو عسكري في الأساس وبالتالي كانت المجهودات الأولى متجهة نحو تطوير تنظيم الجيوش. لذلك كان أول ما أسس محمد علي في مصر مدرسة عسكرية، ولذلك ولنفس السبب كان أول ما أسس أحمد باي في تونس سنة ١٨٤٠ مدرسة باردو الحربية. وكان الأمر كذلك في استنبول عاصمة الخلافة العثمانية.

لكن التخلف الذي أُصبنا به كان أعمق بكثير من أن نتجاوزه بمجرد تأسيس مدرسة يتخرج منها ضباط تدربوا حسب تنظيم عسكري جديد.

لماذا الاستعمار؟

لذلك تواصلت مظاهر الضعف العربي فوقع احتلال الجزائر ثم تونس ثم مصر الخ. وفي كل مرة لم يجد المحتل قوة ترده على أعقابه الى أن وقع احتلال كامل المناطق العربية التي رآها المستعمر مفيدة له اقتصادياً أو عسكرياً. احتُلت الجزائر ومصر وسوريا وغيرها لأسباب اقتصادية. واحتلّت البحرين وعدن لأسباب عسكرية، ولم تنج إلا المناطق التي اعتبرت في ذلك الحين – أي أثناء القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين – غير مفيدة بما أنها كانت مناطق صحراوية ضعيفة اقتصادياً وليست لها قيمة استراتيجية مثل الحجاز وغيرها.

من عادتنا أن ننقد المستعمرين، وأن نشهّر بعدوانهم، وهذا موقف صحيح لأن الاستعمار هو استغلال موقع قوة للهيمنة على الضعيف، واستغلال ثرواته واضطهاده والسّيطرة عليه وعلى موارده، وكل هذا ظلم لا شك فيه ولا مجال لتبريره بأي وجه من

الوجـوه. لكن هذا لا يكفي للإحـاطة بالموضـوع وليست فيـه فـائدة كـبيـرة؛ لأن ظاهرة الاستـعـمـار هي نتيجـة وليست سببًـا. هي نتيجـة ضـعفنا وقد أصـبحت فينا قـابلية أن نُسـتعمـر. فلو لم يسـتعـمـرنا الفـرنسيـون مـثلاً (في تونس) لاستـعمـرنـا البريطانيـون أو الإيطاليون أو غيـرهم من الأوروبيين. لا ننسى أن كـامل مناطق القـارة الإفـريقـيـة والعـالم الإسـلامي باستثناء تركيا مقر الإمبراطورية العثمانية خضعت للسيطرة الأجنبية من طرف دولة من الدول الأوروبيـة بما فيـهـا الدول صـغيـرة الحـجم مثل بلجيكا (استـعـمـرت الكونغو) وهولندا (أندونيسيا) والبرتغال (أنغولا) الخ.

وليست هناك فائدة في اجترار نقد المستعمر لأن هذا النقد هو من نوع التحسّر على ماضٍ انقضى وانتهى شأنه.

كان من الواجب ومن المفيد انتقاد المستعمر والتنديد به أيام الكفاح الوطني، وذلك لأن هذا الانتقاد كـان لازمًا لتعبئة القوى في النضـال من أجل تحرير الأوطان. أمـا الآن وقد أصبحت كل مناطق العالم العربي مستقلة (ما عدا أرض فلسطين المغتصبة ومشكل القوات الأجنبية المقيمة في العراق) فإن المفيد هو أن نتسـاءل لماذا ضعفنا في الماضي، وكيف العمل لكي لا يعود هذا الماضي، أي كيف العـمل للخـروج من التخلف الذي من أجله أصـبحنا فريسـة سـهلة. وللخروج من التخلف يتحتم أولاً التعرف على مداه وعلى مظاهره المتعددة.

مظاهر التخلّف

إن أول عـامل من عوامل التخلف هو الاقتصـاد. فقد كـان الإنتـاج في العـالم العربي يعـتمـد على الزراعـة وتربية الماشيـة إلى جانب الصـناعـات التقليـدية. بينمـا تدرج العـالم الغـربي منذ قـرون في بناء الصـناعـة. وأدى تطور الصـناعـات إلـى اكـتـشـافـات علـمـيـة واختراعات تقنية[1] اقتحمت كل ميادين الحياة بما فيها الزراعة نفسها التي أصبحت مصنّعة فأضحى مردودها أضعافًا مضاعفة. بينما قعودنا عن بناء صناعة أدّى إلى بقاء الزراعة في بلادنا على طابعها التقليدي ذي المردود المحدود.

---

(١) ويمكن أيضًا القول إن الاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية أدت إلى تطور الصناعات. والقولان صحيحان لما لهذين العاملين من جدلية تجعل كل عامل سببًا ونتيجة للآخر في آن واحد.

ويضـاف إلى العـامل الاقـتـصـادي عـامل سـيـاسـي. لقـد نشـأت كل الدول في كل الحضارات على أساس سلطوي. نشأت الدول حسب النمط الملكي سواء كان رئيس الدولة يدعى ملكًا أو قيصرًا أو أميرًا أو امبراطورًا فإنها أنظمة ذات قاسم مشترك هو وراثية الحكم وكونه حكمًا مطلقًا يتمتع صاحبه بكامل السلطات.

وتطورت الأمور شيئًا فشيئًا في البلاد الغربية أثناء القرون الثلاثة الأخيرة بأن أصبح الحكم مقيدًا بقانون. تطورت الأمور على الطريقة التدريجية في بريطانيا حيث اعترف الملك للبرلمان بصلاحيات تزايدت مع الزمن حتى أصبح النظام نظام ملكية دستورية، حيث يحتل الملك منصبًا رمزيّاً تشريفاتيّاً وتمارس السلطة الحقيقية حكومة منبثقة عن برلمان منتخب. وتطورت الأمور في فرنسا دفعة واحدة عن طريق الثورة التي اندلعت في ١٧٨٩ وأدت إلى الإطاحة بالملكية وإرساء النظام الجمهوري. وبعد زهاء قرن من التعثرات أصبحت الديمقراطية راسخة في مؤسسات دائمة ومستقرة. ولكن رغم الاختلاف بين هذين النّظامين وغيرهما في أوروبا وأمريكا، فإن القاسم المشترك بينها هو حرية المواطن وديمقراطية الدولة. لقد أصبحت للمواطن حقوق عديدة أهمها الحق في الحرية في أوجهها العديدة: حرية المعتقد، وحرية الرأي، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع وتنظيم الجمعيات والأحزاب السياسية. أما ديمقراطية الدولة فإنها ترتكز على مبدأ أساسي وهو أن الشعب هو صاحب السيادة الحقيقي، وهو يمارس هذه السيادة عبر انتخابات دورية يختار فيها من يمثله.

أما الوطن العربي فإنه بقي قرونًا عديدة خارج التطور العالمي نحو الديمقراطية. وهذا هو الوجه السياسي للتخلف.

الدّعوة للإصلاح

منذ حوالي قرنين اكتشف بعض المفكرين العرب مدى تأخر المجتمع العربي وقارنوه بالتقدم الأوروبي في أوجهه العلمية والصناعية والسياسية. وكان رفاعة رافع الطهطاوي أول هؤلاء المفكرين. ففي أوائل القرن التاسع عشر أرسلت الحكومة المصرية بأمر من محمد علي صاحب السلطة آنذاك أول بعثة من الشباب المصري للدراسة في فرنسا. وقد اختارت الحكومة أن يكون أحد شيوخ الأزهر وهو رفاعة الطهطاوي إمامًا لهذه البعثة

حتى يؤطر الشباب ويسهر على أنه يكتفي بطلب العلم كل في اختصاصه دون الانزلاق في التأثر بالعادات الاجتماعية الفرنسية، أو بالعقلية السائدة هناك.

لكن هذا الإمام كان من حسن الحظ ذكيّاً ذا نظر ثاقب. حاول الاطلاع على كل جوانب النهضة الفرنسية وتفهم أسبابها. ولما رجع إلى مصر نشر كتابه الذي أصبح مشهورًا منذ ذلك العهد وهو «تخليص الإبريز» وصف فيه الإنجازات العظيمة التي شاهدها والتطورات الاقتصادية والتقنية والاجتماعية والسياسية التي لاحظها مشيرًا إلى واجب الاقتباس منها خاصة أنها لا تتعارض مع المبادئ الاسلامية الحنيفة، فكان هذا الكتاب أول عمل فكري يعطي نظرة على الدول المتقدمة، ويدعو إلى الانفتاح على الحضارة الأجنبية للتقدم بالمجتمع العربي.

وقد تلت هذه الدعوة دعوات أخرى عديدة منها أعمال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي، وفي تونس الشيخ سالم بوحاجب و بيرم الخامس وخاصة خير الدين التونسي الذي نشر كتاب «أقوم المسالك» في أواسط القرن التاسع عشر وعبد العزيز الثعالبي الذي نشر «روح التحرر في القرآن» في أوائل القرن العشرين دعا فيه لتعليم البنت وتحرير المرأة.

وكانت كل هذه التآليف الثورة الأولى ضد حالة الجمود الثقافي وهزاله التي دامت قرونًا عديدة. فنتج عنها أن تكون رأي عام يدعو إلي النهضة والتغيير وشرعت بعض الأقطار العربية – حكومات وشعوبًا – في إنجاز هذا التغيير المنشود فكان عصر الإصلاحات.

عصر الإصلاحات

شملت مجهودات الإصلاح معظم القطاعات ومنها التعليم.

١ – التعليم

– كان قطاع التعليم يشتمل على صنفين. انحصر الصنف الأول في الكتاتيب التي كانت تعلم الأطفال القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، ولم تكن كثيرة الانتشار إذ إنها كانت توجد فقط بالمدن وبعض القرى بينما كانت غالبية الجماهير الشعبية ذات طابع قبلي بدوي أي أن الأمية كانت كثيرة الانتشار.

ويتشكل الصنف الثاني من مؤسسات التعليم الديني وأهمها جامع الأزهر في مصر والزيتونة في تونس والقرويين في المغرب، وهي مؤسسات تربوية تجمع بين ما نسميه اليوم المستويين الثانوي والعالي، وكانت تهتم أساسًا بالمواد الدينية وبتعليم وإتقان اللغة العربية. أي أن مواد ما يسمى العلوم الصحيحة مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والرياضيات لم تكن تدرس قط وكذلك اللغات الأجنبية، ولم تكن برامج التعليم تتعرض إلى الفلسفات الأجنبية وإلى كل التطورات التي حصلت في العالم، فكان الطلبة مثل أساتذتهم يعيشون بمعزل عما كان يحدث خارج الحدود العربية.

فجاء الإصلاح ليشمل الكم والكيف معًا. شمل الكم حيث أحدثت مدارس ابتدائية في كل مكان من أنحاء الوطن العربي ومدارس ثانوية في المدن والقرى وأخرى عليا في العواصم ومعظم المدن الكبيرة.

أما من حيث الكيف فقد تم تطوير تدريس العلوم من طب وهندسة وغيرها، وتعليم اللغات الأجنبية وإرسال بعثات طلابية عديدة إلى الكليات الأوروبية والأمريكية ليرجعوا بعد ذلك إلى أوطانهم محملين بشهادات عليا وكفاءات جديدة، وقد احتكوا بالمجتمعات المتقدمة واكتشفوا سلوكات فردية وجماعية مختلفة عن طبائعنا، وتأثر بعضهم بأفكار الحرية والديموقراطية وغيرها من أوجه الحداثة. فكان لذلك تأثير على المجتمع والدولة. كان التأثير على المجتمع بتحسين أوضاع المرأة وكان التأثير على الدولة بتحديث هياكلها.

٢ - تحسين أوضاع المرأة

كانت أوضاع المرأة متردية إلى أقصى حدود الرداءة، كانت المرأة أمية جاهلة، إذ كان من الممنوع تعليمها، وكانت سجينة بيتها لا تعرف من الحياة إلا شؤون منزلها وطاعة أبيها عند الصغر وطاعة زوجها عند الزواج. فبدأت حركة تحرير المرأة أولاً بتعليمها ثم بخروجها إلى الحياة المجتمعية ثم بالسماح لها بولوج سوق العمل وبقسط من الحرية.

٣- تطوير هياكل الدولة

كانت القواعد الاجتماعية التي تحكم كل المعاملات بين الناس مأخوذة من الفقه الإسلامي، وهو من وضع العلماء الذين أسسوا المذاهب وصنفوا الكتب وضبطوا القانون

الجنائي الذي يعتمد على الحدود والتعزير وقانون العائلة وغير ذلك من المعاملات. وكان ذلك على أساس بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وقد وقع تأويلها والبناء عليها. أي أنه اجتهاد بشري بالأساس، إلا أنه اكتسب منذ البداية صبغة دينية جعلت من الصعب تغييره.

فتطور هذا الوضع في الأقطار الاسلامية وذلك بإصدار مجلات قانونية جنائية ومدنية وتجارية وغيرها. إذن كان المجتمع يخضع إلى قواعد تعتبر دينية وضعها الفقهاء على أساس أنها ترتكز على إرادة الله تعالى فأصبح المجتمع يخضع إلى قانون من الواضح أنه من وضع البشر. وهو تحول هائل في فلسفة التشريع وفي مشروعية إصداره وخاصة إذا اشتمل القانون الوضعي على تجديدات مقارنة لما كان عليه محتوى الفقه.

وهي ثورة ثقافية هائلة. كانت كل دول العالم – في البشرية قاطبة وعبر كل مراحل التاريخ – تباشر السلطتين التشريعية والتنفيذية، أي أن الأمير كان يصدر القوانين ويشرف على تنفيذها، إلا الدولة الإسلامية التي لم يكن الأمير فيها يباشر السلطة التشريعية. كانت هذه السلطة حكرًا على علماء الدين إذ هي من مشمولاتهم دون سواهم. فجاء هذا الإصلاح ليجعل الدولة الإسلامية تمارس السلطتين التشريعية والتنفيذية مثل بقية الدول في العالم.

وأحدث هذا الاجراء تغييرًا كبيرًا في محتوى القواعد المجتمعية الملزمة، ذلك أن هذه المجلات الجديدة كلها مقتبسة من مجلات غربية وهي محاولة لتحسين الأوضاع وتحديثها. فألغيت الحدود لما فيها من صرامة ولما تشتمل عليه من مساس بالسلامة البدنية للإنسان – مثل الجلد والرجم وقطع الأعضاء – وعوضت بالسجن أو الغرامة المالية. وأدخلت في القوانين تقنيات جديدة مثل تنظيم الشركات التجارية وإرساء قطاع التأمين وغيرها.

كما أدخلت على الإجراءات العدلية العديد من التحويرات. تأسست المحاكم العصرية بما فيها من تجديدات هائلة في هيكلة القضاء، وإجراءات التقاضي، ودور المحامين، وإمكانية الاستئناف والتعقيب.

إن كل هذه التغييرات تشكل انقلابًا في العادات الاجتماعية يجبر الناس على تغيير سلوكهم، وتبديل طرق عيشهم، وإعادة النظر في طرق تفكيرهم، مما يؤدي بهم إلى الشك في ما كانوا يعتبرونه من المسلمات التي لا تقبل النقاش، ويُحدث بذلك اضطرابًا في نفسيّتهم يجعلهم يشكّون في كل ما كانوا يعتقدونه معيارًا للتفريق بين الخير والشر، بين المليح والقبيح، بين الصحيح والمخطئ.

إنه تحول مؤلم نفسيّاً لأن فيه حكمًا ضمنيّاً على السلوك القديم بأنه ربما لم يكن السلوك الصحيح. فهو زلزال ليس من السهل تحمّله. لأنه يشكّل جرحًا نرجسيّاً قد يؤدي إلى ردة فعل قوية في شكل رفض كلي لجميع أصناف هذا التطور بل لفكرة التطور نفسها التي ستعتبر خيانة للأجداد وخروجًا عن الدين وتنكرًا للتراث.

وهكذا يتولد الفكر المحافظ الذي يؤدي إلى الردة الأصولية أو إلى غيرها من ردود الفعل التي ترتكز على العاطفة لا على العقل وتؤدي بالتالي إلي تعميق الأزمة لا إلى حلها.

رد الفعل الأصولي

منذ العشرية الثالثة من القرن الماضي تأسست حركة الإخوان المسلمين في مصر. ليس المجال هنا مجال دراسة التاريخ الطويل لهذه الحركة. لذا نكتفي ببعض الملاحظات العابرة.

لم تكن الحركة في البداية حركة دعوة دينية لأنها نشأت في مصر أي في مجتمع مسلم يرجع اعتناقه للإسلام إلى أكثر من ألف سنة. وإن كان فيه أقلية قبطية فإنها راسخة في مسيحيتها ولم يكن من أهداف الحركة العمل على أسلمتها. ليست إذن حركة دعوة للدخول في الإسلام لا داخل مصر ولا خارجها. ولم يأت الإخوان المسلمون بمذهب جديد أو بأفكار جديدة لفهم الدين الإسلامي الحنيف. لم تكن إذن حركة دينية بمعنى إنشاء طائفة جديدة. وفي الوقت نفسه لم تكن هذه الحركة حركة سياسية لأنها في العقود الأولى لم تحاول تأسيس حزب سياسي. وهذا الغموض المتمثل في التردد بين الدين والسياسة ناشئ عن أن الحركة لم تنشأ على أساس فكري أو فلسفي واضح، وإنما هي نشأت على أساس رد فعل على محاولات التحديث في مصر وفي غيرها من مناطق العالم الإسلامي، وبخاصّة إلغاء الخلافة العثمانية في استنبول من طرف أتاتورك سنة ١٩٢٤ . لا ترتكز الحركة على نظرية محددة واضحة لأنها كانت في الأساس تعبر عن الانفعال من الأحداث والتألم من التجديدات من أجل العجز عن هضمها ومسايرتها. فهي محاولة لعرقلة التّطور. ونشأ عن كل هذا تذبذب في المواقف بين العمل السلمي والعنف السياسي بين الرفض الكلي للنظم الجديدة، وهو يعني المطالبة بإعادة بناء الخلافة الإسلامية، والاكتفاء بالرفض الجزئي الذي يعني مطالبة النظام القائم بالعودة للشريعة أي إلغاء

القوانين العصرية والعودة للمذاهب الفقهية.

لم تجد هذه الحركة صدًى واسعًا لدى الجماهير أثناء السنين الأولى من نشأتها، لأن النخب كانت مؤمنة بمشروعها المستقبلي الحداثي، ولأن الجماهير كانت تتألم من فقرها وأمراضها الاجتماعية الموروثة من الماضي وكانت تطمح إلى تغيير الأحوال وتحسينها. وبالفعل وُجدت حيوية سياسية في البلاد العربية خاصة في مصر والعراق وبلاد الشام في النصف الأول من القرن العشرين، فقد ظهرت صحافة حرة، وانتظمت نقاشات فكرية منعشة، وتأسست أحزاب سياسية تتنافس لنيل أصوات المواطنين أثناء انتخابات توافرت لها الشروط الدنيا للنزاهة والتمثيلية. ونتيجة لهذه الحيوية السياسية انتشرت نظريات الوحدة العربية عن طريق حزب البعث في البداية ثم عن طريق الناصرية في الفترة الموالية، وترسخ معها البداية في تحرير فلسطين من الاغتصاب الصهيوني، وفي إنشاء الدولة العربية الموحدة. لكن الواقع كان أصعب من أن يتمكن الإنسان العربي من التحكم فيه لتغييره حتى يصل إلى إنجاز أحلامه.

خيبات الأمل المتتالية

كان الصراع العربي الصهيوني – منذ بداياته – صراعًا بين طرفين غير متكافئين. جاء الصهاينة من أوروبا وأمريكا أي من مجتمعات متحضرة متقدمة، مجتمعات أنجزت ثورتها التحريرية منذ عصر الأنوار فترسخت مبادئ الحرية والمساواة بين الناس، وبين الرجل والمرأة، وانتصر الفكر العقلاني على الخرافة، وارتفع المستوى التعليمي وكثر العلماء والمبدعون. بينما ما زالت خطوات التطور العربي محتشمة. ولنقلها بصراحة: مازال الإنسان العربي يحاول الخروج من التخلف، ولم يتغلب بعد على الصعوبات التي وجدها في الطريق. كان الحبيب بورقيبة الزعيم العربي الوحيد الذي له من الثقافة وسعة الاطلاع إلى جانب الذكاء الحاد ما مكنه من أن يفهم قبل كل القادة والمفكرين العرب – ويتيقن – أن ميزان القوى لا يسمح في الوقت الحالي بفرض الحل العادل للقضية الفلسطينية وبالتالي دعا في خطابه التاريخي الذي ألقاه في أريحا سنة ١٩٦٥ إلى التفاوض مع إسرائيل باستعمال الشرعيّة الدّوليّة وتعبئة الرأي العام العالمي لإيجاد حل وسط. كان ذلك قبل حرب ١٩٦٧ أي في وقت كانت فيه غزة والضفة الغربية والقدس الشرقية كلها عربية. أي أن التفاوض كان سيرمي إلى استرجاع بعض الأراضي الأخرى. لكن لم يفهمه أحد.

فأجابوه بوابل من الشتم والسب وشتى الاتهامات بالخيانة والعمالة الخ. والآن، بعد أربعين سنة من الجهاد والخسائر والأموات والآلام وبعد سلسلة الهزائم اتفقت كل الدول العربية بالإجماع على الاكتفاء بالمطالبة بالرجوع إلى الحدود الإسرائيلية الدولية أي إلى ما قبل ١٩٦٧، وما زال النّضال متواصلاً لأن هذا الهدف الذي هو أقل بكثير مما كان يريد بورقيبة الحصول عليه أصبح صعب المنال. ولا يخفى أن هذا الانكسار من شأنه أن يحدث صدمة جديدة في النفوس.

أما الحلم العربي الثاني – حلم الوحدة – فإنه بدوره لم يتحقق. كان المفكرون البعثيون – وكان الفكر القومي عمومًا – متأثرين بتجارب الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية وهما وحدتان أُنجزتا بالقوة وبقيادة دولة جمعت حولها شعوبًا تنتسب إلى حضارتها وتتكلم لغتها. لكن هاتين التجربتين وقعتا في القرن التاسع عشر، أي قبل أن يستقر الفكر الديمقراطي وقبل أن تترسخ فكرة حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها. فهما – إذن – تجربتان تجاوزتهما الأحداث، وأصبحتا لا تتماشيان مع عصرنا، وبالتالي من الواجب العدول عن محاولة إعادة إحدى هاتين التجربتين. أما التجربة التي يستحسن اقتباسها لتوحيد الوطن العربي فهي تجربة الوحدة الأوروبية. وهي وحدة تأسست على أساس المرحلية والتفاوض وموافقة الدول والشعوب وعلى أساس الثقة المتبادلة التي ترتكز على أن كل الأعضاء دول يستحيل فيها على الحكومات الخروج على القانون وعدم احترام أية قاعدة من قواعد النظام الديمقراطي. وهي دول تتفاوض طويلاً بصعوبة وشدّة كبيرتين في بعض الأحيان. لكنّها دول – إذا وافقت على حلّ – تحترم تعهّداتها احترامًا كليّا.

مع الأسف لم تتوافر هذه الشروط داخل الوطن العربي. بل بقيت نظرية «الغاية تبرر الوسيلة» مسيطرة على الأذهان. ونتج عن ذلك اجتياح الكويت من طرف صدام حسين وهو جريمة في حق الشعب الكويتي وانتهاك للقانون الدولي. و تعاطف جزء من الرأي العام العربي مع هذا العدوان لا حبّاً في العراق ولا كرهًا للكويت، وإنما من باب قبول منطق القوة لإنجاز مرحلة نحو الوحدة العربية. وهو تفكير خاطئ وظالم في الوقت نفسه.

واليوم وبعد تحرير الكويت وبعد حرب الخليج الثانية واحتلال العراق، وبعد تراكم الانهزامات العربية وصل اليأس العربي إلى حد بعيد. أصبحت الشعوب العربية غاضبة غضبًا شديدًا وأصبحت تشعر بحيرة كبرى. وكأنها فقدت كل أمل في مستقبل زاهر.